

HISTOIRE
DU MOUVEMENT RELIGIEUX
ET ECCLÉSIASTIQUE
DANS LE CANTON DE VAUD

TROISIÈME ET DERNIÈRE PARTIE



Lausanne. — Imprimerie Georges Bridel.

HISTOIRE
DU
MOUVEMENT RELIGIEUX
ET ECCLÉSIASTIQUE
DANS LE CANTON DE VAUD

pendant la première moitié du dix-neuvième siècle

PAR

J. CART

MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ D'HISTOIRE DE LA SUISSE ROMANDE ET CORRESPONDANT
DE L'INSTITUT NATIONAL GENEVOIS

Le passé tient toujours dans le présent une grande place. GUIZOT.

Il faut juger d'un mouvement religieux par sa direction générale et non par telle ou telle manifestation isolée.
E. DE PRESSENSÉ.

TROISIÈME ET DERNIÈRE PARTIE
1841-1847

V



LAUSANNE
GEORGES BRIDEL ÉDITEUR
1879

PRÉFACE

Avec les deux volumes qui forment la troisième partie de cette *Histoire du mouvement religieux et ecclésiastique dans le canton de Vaud*, j'arrive au terme sur lequel je n'ai cessé, dès le début, d'avoir le regard fixé. Ce que je me proposais, en prenant la plume il y a plus de dix-huit ans, Dieu m'a permis de le réaliser. A la vérité, le champ que j'ai parcouru s'est trouvé beaucoup plus vaste que je ne le croyais d'abord; il s'est étendu à mesure que j'avançais, et, parfois même, il m'est apparu sans limites. Par la force des choses, ou peut-être par impuissance à condenser la matière, j'ai été amené à exposer en détail l'histoire ecclésiastique contemporaine du canton de Vaud, alors que ma première pensée n'avait été que d'étudier la filiation historique des causes qui ont provoqué la fondation de l'église libre. Etait-il possible de faire autrement? Je ne le pense pas. Il est, parmi nous, peu de personnes qui se soient occupées avec quelque sérieux et quelque suite de l'histoire religieuse de notre pays. La génération qui, encore dans la force de l'âge à l'époque agitée de 1845, avait vu les temps antérieurs, cette génération a

presque entièrement disparu. La génération actuelle ignore les faits qui ont précédé sa naissance. Supposer ces faits connus du plus grand nombre des lecteurs, c'était donc se priver d'une base absolument nécessaire; c'était s'exposer à d'innombrables objections, car les prémisses n'ayant pas été démontrées, les conclusions n'auraient pas manqué de paraître très souvent contestables. La méthode que j'ai suivie m'a donc été imposée par la nécessité; je ne l'ai pas choisie, je m'y suis soumis le premier, et, à mesure que j'ai avancé, j'ai compris qu'il me fallait en quelque sorte vivre dans le temps que j'avais à raconter pour que mes lecteurs y vécussent eux-mêmes. Or, comment vit-on dans le passé, si ce n'est en étudiant dans ses moindres détails l'histoire de ce passé? Et de quel droit aurais-je demandé à mes lecteurs de me croire sur parole, alors que je ne leur aurais pas fourni les moyens de s'assurer par eux-mêmes que je n'avançais rien qui ne fût authentique?

Que cela me serve de justification auprès de plusieurs. Je sais qu'on m'a reproché d'étendre beaucoup cette histoire, de multiplier outre mesure les détails, d'ajouter volumes à volumes et de lasser ainsi la patience des lecteurs. A cela, il y aurait beaucoup à répondre; mais peut-être me reprocherait-on encore de répondre trop longuement. Qu'il me soit permis de rappeler que tout ici est relatif. Ce que les uns trouvent trop long, les autres l'estiment trop court, par la simple raison que ce qui intéresse les uns n'intéresse pas les autres. Un auteur aurait bien à faire si, avant d'écrire, il demandait à ses lecteurs probables de quelle dimension doit être son œuvre? Assurément, on peut lui concéder qu'il ait son mot à dire dans la question. Ensuite, s'il est des gens auxquels un abrégé suffise pleinement, parce que, d'autre part, ils connaissent déjà, ou croient connaître les faits, il est encore plus de gens auxquels un abrégé n'apprend absolument rien et qu'il n'intéresse pas du tout. Quelqu'un l'a dit, et ce quelqu'un, on peut le nommer, c'est Sainte-Beuve : « Rien ne

vit que par les détails. » (Port-Royal.) Il est sans doute très permis, et, en maintes circonstances, il est très nécessaire de faire la philosophie de l'histoire, quand ce ne serait déjà que pour se convaincre, selon le mot de Ballanche, que « l'histoire ne marche point au hasard. » Il est délicieux, du haut de ces sommets éclairés, de contempler, avec une émotion bien vive, le cours majestueux de ce fleuve qui entraîne les générations; mais on ne saurait vivre toujours sur ces hauteurs; bien peu les gravissent, et ils n'y montent pas sans s'être promenés eux-mêmes, en long et en large, dans ces plaines que la foule n'abandonne jamais. En d'autres termes, la philosophie de l'histoire ne se fait pas avant l'histoire elle-même; la fille ne vient pas avant la mère; un résumé n'est utile qu'à ceux qui n'en ont pour ainsi dire pas besoin, et un homme qui aurait la prétention de s'instruire en consommant des abrégés, ne s'instruirait pas du tout.

Après ce que je viens de dire, le lecteur ne s'étonnera pas si j'avoue avoir été très peu sensible aux critiques que je relève ici. Au risque même de paraître braver l'opinion, je dirai que j'aurais voulu être plus complet encore et qu'il n'y eût pas moyen de signaler dans cette histoire une lacune de quelque importance. Comme j'en ai déjà reçu, je ne doute pas que je ne reçoive encore des réclamations dans ce sens. En définitive, le bonhomme aura toujours dit vrai : « Nul ne peut contenter tout le monde et son père ! »

Il faut que je le confesse cependant : dans la mesure du possible, j'ai fait droit à la critique. Dans mes premiers volumes, j'ai intercalé dans le texte et j'ai donné tout entières les pièces justificatives, soit actes officiels et documents que j'avais à utiliser pour mon récit. On a trouvé que, selon l'usage, j'aurais dû rejeter ces morceaux à la fin du volume. Deux raisons m'en ont empêché. D'abord, il est rare que les pièces ainsi placées soient lues; on les néglige, on ne se donne pas la peine de les consulter et de contrôler ainsi le

texte même de l'histoire. Or j'ai tenu précisément à ce que ces pièces entrassent dans la trame du récit parce que, à proprement parler, elles constituaient elles-mêmes l'histoire. C'est là ma seconde raison. J'ai voulu, autant que possible, écrire une histoire *documentaire* et ne parler moi-même que dans la mesure indispensable pour relier les documents les uns aux autres et en faire ressortir l'importance. On m'a dit que ces documents arrêtaient le cours du récit. J'aurais mieux compris qu'on eût reproché à ma narration d'embarrasser les documents.

Cependant, je le répète, j'ai fait, en quelque mesure, droit à la critique sur ce point. Dans le sixième volume, sans rejeter à la fin les pièces justificatives, je les ai analysées dans le texte. Mais je dois ajouter que ces pièces se trouvant imprimées dans d'autres recueils, et le lecteur pouvant facilement se les procurer, il m'était permis de procéder de cette manière sans être infidèle à mon plan pas plus qu'à ma méthode. Au reste, si les deux nouveaux volumes que je publie ne devaient m'attirer que des critiques de forme, je ne m'en préoccuperais pas outre mesure. Si l'Aristarque le plus vétilleux ne parvient pas à signaler des erreurs de fait, positives et graves, dans une histoire aussi considérable, aussi obscure souvent, la satisfaction que j'éprouve d'avoir amené à terme une telle entreprise sera entière. Si les faits que j'expose sont incontestables, si, pièces en main, ils sont à l'abri de toute discussion, qu'aurais-je à redouter? Un fait, considéré en lui-même, n'appartient pas à celui qui le raconte, et quand ce fait est hors de doute, il faut l'accepter. L'appréciation du fait appartient seule à l'auteur. A cet égard, je ne prétends rien imposer. Tout ce que je demande, c'est qu'on me concède les faits; les conséquences logiques en sortiront d'elles-mêmes.

Je l'avoue, je m'attends à de tout autres critiques qu'à des critiques de forme. Si l'on m'accorde les faits, si même on admet la justesse de mes appréciations, de divers côtés

néanmoins on me répétera le proverbe, si cher aux diplomates : « Toute vérité n'est pas bonne à dire ! » J'imagine que l'historien qui adopte cette devise se propose, non pas d'écrire l'histoire vraie, mais de composer un roman ou de tromper ses lecteurs. Il est une congrégation qui pratique avec succès cette méthode dans ses collèges, mais elle ne passe pas pour pousser le scrupule historique jusqu'à ses dernières limites. L'histoire est ainsi *expurgée*, mais ce n'est plus de l'histoire.

Je reconnais sans peine qu'à s'en tenir à la vérité en tout, on s'expose à blesser bien des gens, à exciter bien des colères; mais, *amicus Plato, sed magis amica veritas!* les faits sont les faits, et les hommes qui se mettent en scène sur un théâtre petit ou grand doivent accepter d'avance le verdict de l'histoire. Personne ne les force à jouer un rôle; qu'ils s'appliquent donc à le jouer de telle façon qu'ils s'attirent les éloges et non le blâme de la postérité. Il serait trop commode qu'un homme d'état, par exemple, après avoir fait cent sottises et compromis la paix ou les intérêts de sa patrie, vînt demander à l'histoire de lui tresser des couronnes. Tout ce qu'il peut exiger, c'est que celle-ci n'oublie pas ce qu'elle a si souvent l'occasion de constater : *errare humanum est.*

Je crois ne l'avoir pas oublié. L'impartialité, dont je me suis fait une loi, n'est pas l'indifférence; elle n'exclut ni la sympathie ni la sévérité. Si je recueille avec empressement tous les témoignages en faveur de la cause que je défends, d'un autre côté, je ne me fais pas d'illusion sur les parties faibles de cette cause, ni surtout sur les misères des hommes qui s'en sont constitués les champions. Si je recherche avec soin les endroits vulnérables du système que je repousse, d'un autre côté, je ne me crois pas moins tenu à signaler loyalement ce que ce système peut avoir de bon. Et, en particulier, comme les théories nous séduisent ou nous répugnent d'autant plus facilement et d'autant plus fortement

qu'elles se présentent à nous sous la figure des hommes qui les patronent et les appliquent, il n'est que trop aisé de confondre l'homme avec la théorie. Autant qu'il a été en moi, j'ai besoin de le dire, je me suis gardé de cette confusion aussi injuste que dangereuse. Dans la lutte entre les personnalités, l'impartialité court le risque de sombrer. Rien n'est plus ordinaire, quand cette lutte se poursuit sur un petit théâtre, et dans un pays comme le nôtre, où tous se connaissent, et où, trop souvent, l'homme privé fait tort à l'homme public, quand ce n'est pas le second qui fait tort au premier. Souvent aussi, il est vrai, c'est le contraire qui arrive, et l'un des deux hommes est au bénéfice des vertus qu'on reconnaît chez l'autre.

Dans le cours de cette histoire, j'ai vu bien des personnalités passer devant moi. Je les ai observées, étudiées; je les ai écoutées aussi; mais si les unes m'ont paru dignes d'éloges, si les autres m'ont contraint à les blâmer plus ou moins sévèrement, je puis dire que, à l'égard des unes comme à l'égard des autres, je me suis efforcé de tenir compte des circonstances. Pour tel homme, en effet, l'éducation qu'il a reçue, le milieu dans lequel il a vécu, ont été de puissants encouragements au bien; à tel autre, en revanche, cette éducation, ce milieu ont été défavorables. Il est juste, dans l'appréciation de la conduite d'un homme, d'avoir ces faits présents à l'esprit. Cependant il serait absolument faux et immoral d'en tenir un compte tel que la responsabilité individuelle en serait détruite, et que l'homme ne serait plus que l'instrument fatal du bien ou du mal qu'il aurait fait. Il faut que chacun porte son propre fardeau. Devant les tribunaux qui le jugent, le criminel n'est pas admis à invoquer la fatalité ou à se mettre à l'abri derrière une prédisposition de nature. Or l'histoire est un tribunal, et quiconque est appelé à comparaître à sa barre n'y est pas appelé à titre de machine inconsciente, mais en qualité d'être libre et responsable. Un homme public, dans l'état ou dans l'église,

sera donc légitimement jugé d'après ses paroles et ses actes. A lui le soin préalable de peser les premières et de surveiller les seconds. Une fois qu'il a parlé, qu'il a agi, il s'est reconnu justiciable de l'opinion et de l'histoire. Il n'a pas le droit de se plaindre si ce verdict est sévère; si même l'homme privé est quelque peu atteint par le jugement qui frappe l'homme public, il n'a à s'en prendre qu'à lui-même de cette impuissance de l'esprit humain à faire, avec une rigoureuse exactitude, le départ entre deux êtres si étroitement unis.

Que le lecteur ne s'impatiente pas si je prends ainsi mes précautions contre la critique. Bien souvent déjà, dans le cours de cette histoire, j'ai eu à consigner des jugements sévères. Les deux nouveaux volumes que j'offre au public contiennent plus encore de ces jugements qu'il m'a coûté de devoir porter sur des hommes et des institutions de mon pays. Personnellement, je n'ai eu aucun rapport avec la plupart de ces hommes; je ne me suis occupé d'eux que dans la mesure où leur vie a été mêlée à celle de la nation, où leur activité a exercé quelque influence sur la marche des institutions nationales. Dans l'état ou dans l'église, ils ont assumé sur eux une responsabilité toujours très grande. Comment ont-ils rempli leur mandat? Voilà ce que l'histoire nous dit; c'est elle qui les approuve ou les condamne. Après tout, ce sont les lecteurs eux-mêmes qui forment le jury et l'historien ne fait que contresigner le jugement. S'il ne saurait lui être défendu d'avoir son opinion particulière sur la valeur intrinsèque des hommes qui passent sous ses yeux, il ne doit pas oublier cependant que les procès de tendance lui sont interdits. Ce n'est pas que la tentation d'en intenter de semblables ne soit souvent bien forte, et je sais ce qu'il en coûte, et combien il faut se faire violence, pour se renfermer dans des limites qu'une légitime indignation trouve parfois bien étroites. On a peine à se contenir devant ce qui apparaît comme une lâche hypocrisie, comme un odieux mensonge, comme un scandaleux mépris des lois les plus sacrées.

Les deux volumes que je publie aujourd'hui embrassent une période d'une extrême importance dans les annales du canton de Vaud. Nous assistons ici au triomphe du radicalisme, dans l'église aussi bien que dans l'état. Un travail lent, caché, mais persévérant, aboutit au renversement d'institutions politiques qui paraissaient plus solidement assises, et à une crise aiguë dans une lutte déjà ancienne entre le gouvernement et le clergé. Je dis entre le *gouvernement* et le *clergé*, et non entre *l'état* et *l'église*, et je laisse à l'histoire elle-même le soin de justifier cette formule.

La *majorité compacte*, qui avait fait la force du gouvernement de 1814, vaincue en 1830, a pris sa revanche en 1845. Ce résultat pouvait être prédit dès 1840 déjà. Si la révolution de 1830 s'était faite, c'était grâce à la coalition des libéraux appelés plus tard *doctrinaires* et de ce parti qui se réclamait alors simplement de la liberté, et qui n'était que le radicalisme en germe. Mais il était impossible que cette coalition ne se fractionnât pas. Ses éléments constitutifs étaient inconciliables, et graduellement ils devaient se séparer. Les doctrinaires, hommes d'une parfaite bonne foi et de visées politiques hautes et nobles, mais précisément à cause de cela hommes très peu populaires et trop en avant de la nation, les doctrinaires, disons-nous, n'avaient pas compris que leurs alliés de 1830 deviendraient leurs pires ennemis. Cependant, dès 1836, ils auraient pu s'en apercevoir. Mais ils étaient trop théoriciens pour être pratiques, et trop hommes de bien pour soupçonner les pièges qui leur étaient tendus.

L'école radicale avait compris que c'est par la question religieuse qu'elle aurait un jour raison du doctrinarisme. Le fiasco de la délégation des classes, en 1838, fut la première victoire remportée par cette école; l'abolition de la confession helvétique, en 1839, fut la seconde, plus éclatante et plus décisive encore que la première. La majorité conservatrice du gouvernement avait déjà perdu notablement de ter-

rain quand, avec l'année 1841, se présenta la question des couvents d'Argovie, bientôt suivie de celle des jésuites. Les affaires du Valais, en 1844, montrèrent clairement que la politique conservatrice du laisser faire cédait rapidement la place à une politique aussi hostile à la religion que sympathique au socialisme. C'est alors en effet que les sociétés d'ouvriers affiliées à la Jeune Allemagne, et dirigées par des comités communistes, se forment dans notre canton et s'y livrent à une propagande d'autant plus active qu'elle est encouragée sous main par des hommes influents, des magistrats haut placés ou des représentants du peuple. En 1845, l'inertie, l'absence de courage civil chez le gouvernement, donnent beau jeu au radicalisme étonné lui-même de remporter un triomphe et si prompt et si facile.

A peine au pouvoir, le radicalisme se hâte de profiter de sa victoire pour s'attaquer à cette *religion de nos pères* qu'avec un art consommé il réussira à faire envisager comme compromise. On aura beau démontrer que le prétendu *méthodisme*, qu'on signale comme le pire des dangers, n'est que la religion de la confession helvétique prise au sérieux, la religion telle que l'ont comprise et enseignée les vrais pères, les pères de la réforme. N'importe, c'est précisément à cette religion-là qu'en veut le radicalisme incarné dans un haut magistrat, disciple du fameux Hegel. Et la masse qui se paie de mots, et les initiés qui comprennent à demi-mot, tous, au nom de la religion des pères, se ruent sur les plus fidèles adeptes de cette religion! A vrai dire, le spectacle n'était pas nouveau. On avait là une nouvelle édition, revue, mais nullement corrigée, de ce qui s'était produit chez nous à diverses époques, en 1821, en 1824, en 1829, en 1834, etc. C'étaient toujours les mêmes préjugés, les mêmes accusations, les mêmes procédés, et toujours aussi les mêmes résultats, tant il est vrai, comme l'a dit un historien contemporain, que « les méfiances populaires sont le plus obstiné des aveuglements. » (Guizot.) Mais comme le radica-

lisme ne se proposait autre chose que de réveiller ces méfiances, il n'avait qu'à renouer la chaîne des souvenirs sans se mettre en frais d'invention.

Toutefois, depuis 1840 il s'était accompli dans la société religieuse un travail que le radicalisme ne soupçonnait pas. Peu soucieux de se faire estimer, il méprisait volontiers ce qui n'était pas lui. C'est ainsi qu'il méprisait les gens pieux. Il les méprisait d'autant plus qu'ils étaient revêtus d'un caractère ecclésiastique. Le clergé, par ses défaillances, ses hésitations et ses atermoiements, avait, il faut le dire, contribué quelque peu à son propre discrédit. « L'église, a dit un catholique libéral, paie toujours la rançon de sa solidarité apparente ou réelle avec les faiblesses, les bassesses, les iniquités, les embarras même du pouvoir laïque. Cela s'est toujours vu, cela se verra toujours. » (Montalembert.) Mais si le clergé vaudois, qui, pour lors, représentait seul l'église, était à blâmer, il y avait cependant loin du blâme au mépris. C'est ce dont le radicalisme ne se doutait pas. Il s'apprêtait à faire du clergé le jouet de ses caprices, l'instrument de ses violences; il allait se servir de lui pour ruiner le christianisme et l'église dans le pays. Mais, à ce moment, l'instrument lui cassa dans la main, et le radicalisme, victorieux sur toute la ligne, se trouva tout à coup en face d'un obstacle formidable qu'il n'avait pas prévu.

Si c'est par la question religieuse que le radicalisme a triomphé du doctrinarisme, c'est par cette même question que le radicalisme sera vaincu à son tour. Le christianisme possède en lui-même une puissance de vie, une force de résistance et d'expansion que le radicalisme n'aura jamais. Ce dernier peut faire appel à toutes les mauvaises passions; il peut invoquer le secours de la persécution; il peut se faire socialiste pour gagner les masses, et s'en servir comme d'un point d'appui; il peut emprunter au paganisme ses méthodes et ses armes, mais la victoire définitive ne lui appartient pas,

et il en a lui-même assez conscience pour se livrer tour à tour à la colère et au découragement.

La lutte qui s'est prolongée chez nous durant près de cinquante années a surabondamment prouvé l'impuissance de l'autoritarisme — et quoi de plus autoritaire que le radicalisme! — à comprendre et à accepter franchement la première de toutes les libertés, la liberté condition de toutes les autres, la liberté religieuse. En tout temps, du reste, et sous tous les régimes, nos gouvernements ont eu la main malheureuse quand ils ont touché aux matières religieuses et ecclésiastiques. Lorsqu'ils ont voulu protéger, ils l'ont fait maladroitement, timidement, parce qu'ils n'ont pas compris qu'ici il ne s'agit pas de protection mais de droit. Dans ce domaine, la protection d'un gouvernement, quelque bien intentionné qu'il soit, gêne l'exercice d'un droit qui ne réclame que la liberté pure et simple. Et quand, du rôle de protecteur, le gouvernement passe à celui d'oppresseur, alors il nie le droit, il lèse les citoyens, il compromet la sécurité de l'état. Notre pays en a fait la triste et trop longue expérience. « Les protestants, a dit à ce propos M. Ch. de Rémusat, n'ont pas échappé aux entraînements de l'intolérance, aux excès de l'esprit de faction, aux faiblesses de l'esprit courtisan, d'autant plus condamnables qu'ils étaient plus inconséquents, et que les principes et les souvenirs de la réforme auraient dû les mieux prémunir contre les torts et les violences dont ils avaient tant souffert. Sans remonter bien haut, ce qui s'est passé en 1824 et surtout en 1845, dans le canton de Vaud, a été du plus mauvais exemple, et sur ce théâtre étroit on a vu à quelles extrémités peut conduire l'institution des religions nationales et appris en même temps par quels principes doivent être résolues les questions qui s'y rapportent, car jamais elles n'ont été mieux discutées. »

Sommes-nous arrivés à la liberté? Avons-nous conquis la liberté religieuse? Après une si longue et si laborieuse naviga-

tion, avons-nous abordé à ce port tranquille où les tempêtes ne menacent plus le navire? Avons-nous réalisé ces conditions de vie entre l'église et l'état, qui, en sauvegardant les droits des deux sociétés, sans toutefois séparer moralement ces dernières, rendent les conflits impossibles et assurent à chacune d'elles son plein et entier développement dans sa sphère respective? Encore ici je laisse à l'histoire le soin de répondre. Les lecteurs assez patients pour parcourir ces deux volumes sauront, je n'en doute pas, à quoi s'en tenir sur ce point et je puis me dispenser de leur donner une réponse qui ne serait concluante qu'à la condition de reproduire dans la préface ce que l'ouvrage lui-même est chargé de démontrer. Déjà, peut-être, en ai-je trop dit et il est temps que je m'arrête.

Après tant d'années consacrées à la composition de cette histoire, poserais-je la plume sans témoigner ma reconnaissance envers Dieu qui m'a permis de mener à bien une entreprise trop grande sans doute pour ma faiblesse, et que j'ai été plus d'une fois tenté d'abandonner à de plus capables que moi? Je n'ai jamais cherché à exciter de nouveau des passions toujours redoutables, à réveiller des haines qui, je l'espère, sont entièrement dissipées. Plaise à Dieu que ces pages, en montrant les déplorables conséquences de l'intolérance, prêchent à tous le devoir mutuel du respect sincère, absolu des convictions, des droits de la conscience et de la liberté individuelle. Si ce résultat était obtenu, je me croirais suffisamment récompensé du temps que m'a pris ce long et difficile travail et des fatigues qu'il m'a causées. A Dieu seul en soit toute la gloire!

Belles-Roches, Lausanne, août 1879.

HISTOIRE

DU MOUVEMENT RELIGIEUX

ET ECCLÉSIASTIQUE

DANS LE CANTON DE VAUD

LIVRE DIXIÈME

L'ÉGLISE NATIONALE ET LA LOI ECCLÉSIASTIQUE DE 1839

1841-1845

CHAPITRE PREMIER

L'opposition directe à la loi. — Démissions de quelques pasteurs et ministres.

Position prise par M. *L. Burnier*. — Il refuse d'être membre du jury de doctrine. — Sa démission *éventuelle* de pasteur et de ministre de l'église nationale. — Protestation en classe du doyen Pache. — Marche suivie par le conseil d'état. — Lettre de M. *Vinet* à la commission ecclésiastique. — Réclamation adressée par M. *Vinet* au *Nouvelliste vaudois*. — M. *Burnier* résigne ses fonctions pastorales officielles et sort des rangs du clergé national. -- Démissions de MM. *Golliez*, *L. Bridel* et *Albert Muller*.

I

La loi ecclésiastique du 14 décembre 1839 était exécutoire dès le 1er janvier 1841. Tel était le don de joyeux avènement que le pouvoir législatif avait réservé pour ce jour-là à l'église nationale vaudoise, ou plutôt au clergé de cette église. L'en-

semble des fidèles, assez indifférent à ces questions jusqu'alors réservées, ne se préoccupait que médiocrement des conséquences futures de la nouvelle loi. La plupart des membres du clergé, convaincus de l'inutilité d'une opposition qui ne serait pas le fait du corps pastoral tout entier, s'apprêtaient à laisser faire. Seuls, quelques vaillants champions préparaient leurs armes pour le dernier combat. Ils n'ignoraient pas que, dans cette lutte inégale, ils seraient vaincus, écrasés; mais ils savaient aussi que les principes auxquels ils sacrifiaient d'avance leur position dans le clergé, et peut-être dans le pays, leur seraient redevables un jour d'un triomphe qui, pour être retardé, n'en était pas moins assuré.

Parmi les combattants de la dernière heure, mais qui n'avaient pas attendu ce moment pour s'élever contre la loi, vient se placer, en première ligne, M. le pasteur *L. Burnier*, de Morges. Dans sa lettre du 19 novembre 1840 au conseil d'état[1], cet honorable ecclésiastique avait très nettement exposé la ligne de conduite qu'il comptait suivre sous le régime de la nouvelle loi. Il avait déclaré qu'il ne se rendrait point à la classe extraordinaire convoquée pour le 25 du même mois, puisque c'était là que l'exercice de cette loi commencerait à se réaliser. Mais M. Burnier n'en voulait pas moins travailler, selon ses forces et par tous les moyens légitimes, à l'émancipation de l'église à laquelle il appartenait encore.

Conséquent avec les intentions formelles qu'il avait énoncées dans sa lettre au conseil d'état, M. Burnier ne parut donc point en classe le 25 novembre. — Dans la séance de la classe, le 13 janvier suivant, à Rolle, il n'en fut pas moins, et malgré ses déclarations explicites, nommé membre du jury de doctrine. C'est ce jour-là, en effet, qu'eut lieu la première réunion des quatre classes réorganisées d'après la loi. La majorité de la classe de Morges et Nyon, à laquelle M. Burnier apparte-

[1] Voy. notre tom. IV, pag. 304-307.

nait, avait-elle l'intention de mettre ce dernier au pied du mur? de le pousser à quelque éclat ou peut-être à quelque faiblesse? était-elle lasse d'avoir dans son sein un homme si décidé, si absolu, si remuant? Quoi qu'il en soit, elle pouvait prévoir que M. Burnier ne démentirait pas sa conduite antérieure. Et en effet, il se leva aussitôt pour déclarer que sa conscience ne lui permettait pas d'accepter sa nomination. La classe, *n'estimant pas les motifs de M. Burnier suffisants*[1], maintint la nomination. Alors M. Burnier, extrêmement ému, annonça que si la classe n'admettait pas la considération qu'il lui présentait, il regarderait ce fait comme une exclusion prononcée contre lui. Le lendemain 14, il adressa au conseil d'état sa démission éventuelle de pasteur et celle de ministre de l'église nationale, à dater du jour où il serait convoqué comme membre du jury, à moins que, d'ici là, on ne rétablît un formulaire de la doctrine orthodoxe pour servir de règle dans les arrêts du tribunal ecclésiastique. Chose curieuse! dans la même séance où la classe avait refusé d'obtempérer aux désirs de M. Burnier, deux autres pasteurs avaient obtenu, *et pour les mêmes motifs que M. Burnier invoquait*, d'être dispensés de faire partie du jury de doctrine. Ces deux pasteurs étaient MM. *Benj. Gindroz*, à Morges, qui appuya fortement M. Burnier, et *Louis Leresche*, non moins explicite dans ses motifs.

II

Cette affaire eut un grand retentissement auprès du clergé de tout le canton et de toutes les personnes qui s'intéressaient aux questions ecclésiastiques. Cela était grave; cela touchait au fond à la conscience individuelle et à l'essence du protes-

[1] Textuel!!! *Actes de la classe de Morges et Nyon*, 13 janvier 1841.

tantisme lui-même. Une minorité de la classe l'avait compris ainsi et avait voté en faveur de M. Burnier. Il faut avouer que celui-ci s'était exprimé avec une énergie que tous ceux qui l'ont connu savent avoir été dans son caractère. Il avait dit que l'institution du jury devait être flétrie par le refus successif de tous les membres de la classe de prendre part à cette institution. Ces paroles ne pouvaient manquer d'être relevées, et c'est ce qui eut effectivement lieu. Le 8 février suivant, dans une nouvelle séance de la classe, M. le doyen *Pache* lut une longue protestation contre le refus de M. Burnier et les paroles de blâme qu'il avait déversées sur le jury de doctrine; M. Pache exprimait toutefois le désir qu'on arrivât à une conciliation en dispensant M. Burnier de suivre à sa nomination s'il déclarait n'avoir pas voulu flétrir les *membres* du jury, mais l'institution seule. M. Burnier étant absent, la chose en resta là[1].

Le conseil d'état, déjà nanti de l'affaire, et ne voulant pas plus de *démissions éventuelles* que de *pasteurs conditionnels*, avait maintenu M. Burnier sur la liste des membres du jury de doctrine, liste qui devait toujours être établie à l'avance. Le conseil d'état ne pouvait admettre ni protestations contre la loi, ni restrictions à son exécution. Il avait, déjà aux derniers jours de l'année précédente, demandé un préavis à la commission ecclésiastique, et ce préavis, modifié par lui en quelques points, les 4 et 5 février 1841, allait devenir la règle fixe de conduite du conseil d'état dans ses rapports avec les ecclésiastiques mécontents[2]. Il avait accepté purement et simplement les démissions de MM. *Vinet*, *Ch.-F. Recordon* et *Ed. Panchaud;*

[1] *Actes de la classe de Morges et Nyon*, 8 février 1841.

[2] Malgré la roideur qu'il mettait à défendre l'institution du *jury de doctrine*, le conseil d'état ne savait trop comment réglementer cette étrange institution. En 1843, le règlement qui devait déterminer les opérations du jury n'était pas encore arrêté, et, par conséquent, pas mis en vigueur. (*Compte rendu par le conseil d'état sur son administration pendant l'année 1843.* Affaires ecclésiastiques.)

à la déclaration des *12* et de M. *L. Burnier,* des 2 et 19 novembre 1840, il avait répondu d'une manière étendue; à M. *Golliez,* il avait consacré un article particulier[1].

Dans ses réponses, le conseil d'état avait été unanime. Mais MM. *Druey, De la Harpe, Blanchenay* et *Muret-Tallichet* pensaient que, sans se jeter dans la polémique, ni même entrer en discussion, il convenait d'opposer des considérations et des faits contraires à ceux sur lesquels s'appuyaient les auteurs des déclarations, afin de montrer que l'état a non seulement la force matérielle, mais aussi la force morale de son côté; d'autant plus que ces déclarations constituaient une résistance morale aussi bien que matérielle.

En conséquence, ces messieurs auraient ajouté ce qui suit à l'exposé des motifs : « La loi du 14 décembre formant un tout indivisible, le pasteur ou le ministre qui exerce le ministère sous l'empire de cette loi reconnaît de fait son principe. Ce principe, savoir l'union de l'état et de l'église, la subordination de celle-ci, est clairement posé dans la constitution, comme il l'était dans les édits et les ordonnances qui se sont succédé depuis la réformation jusqu'à nos jours. Les autres dispositions, qui ont pu se modifier suivant les temps, ne sont que l'application de ce principe; mais, bien loin que le serment des ministres prescrit par l'art. 12 de la nouvelle loi ait ajouté à la rigueur du précédent état de choses, il est évident qu'il a élargi l'ancien lien, tout comme on peut se convaincre, en rapprochant les art. 12, 131, 149 et suivants de la loi, que le jury de doctrine, composé en entier de pasteurs et de ministres, et choisi par l'accusé sur une liste de membres nommés par les classes, ne peut condamner que pour cause d'infraction *manifeste* non seulement, mais encore *volontaire* au serment, et

[1] Voy. notre tom. IV, liv. IX, chap. V, où ces faits sont relatés en détail; nous les mentionnons de nouveau ici sommairement, dans l'intérêt de la clarté du récit.

qu'il ne peut prendre d'autre règle pour ses jugements que l'Ecriture sainte. Et si l'on compare l'ensemble de la loi, notamment ce qui concerne le synode, aux précédentes ordonnances, on se convaincra que l'esprit dans lequel elle est conçue est d'entendre les ministres de l'église sur tout ce qui la concerne, et de lui accorder autant de liberté que le comportent son principe même, la constitution qui l'a garantie et le vœu des populations. »

Les autres membres du conseil n'avaient pas admis ces adjonctions, parce qu'ils partaient du point de vue que le conseil d'état devait exécuter la loi plutôt que la discuter. Cette manière de voir l'emporta à la fin, et le conseil fut unanime pour faire exécuter la loi en tous ses points et articles[1].

III

Le refus du conseil d'état de faire droit aux réclamations de M. L. Burnier devait, comme nous le verrons bientôt, amener la démission de cet ecclésiastique et celle de plusieurs autres membres du clergé. Avant d'exposer ce nouvel épisode de la lutte engagée à l'occasion de la loi de 1839, complétons les renseignements que nous avons donnés antérieurement sur la sortie de M. *Vinet* des rangs du clergé national[2].

Après avoir, le 25 novembre 1840, renoncé à sa qualité de membre de classe, M. Vinet avait, le 15 décembre suivant, fait rayer son nom du catalogue des impositionnaires; en conséquence, il ne faisait plus partie du clergé vaudois.

[1] Conférer *Nouvelliste vaudois*, 1841 N° 15, 19 février. M. L. Burnier avait préparé un projet de lettre en réponse à la circulaire du conseil d'état (voy. notre tom. IV, pag. 316), mais il ne fut pas donné suite à ce projet.

[2] Nous saisissons cette occasion de rectifier un léger anachronisme que nous avons commis sur ce point dans notre tom. IV, pag. 314-315, en faisant coïncider les deux démissions, successives mais très distinctes, de M. Vinet.

Voici la lettre que M. Vinet adressa à ce propos à la *commission ecclésiastique* du canton de Vaud :

Messieurs,

J'ai prié la vénérable classe de Lausanne et Vevey, le 25 novembre dernier, de ne point porter mon nom sur la liste qu'elle était appelée à faire de ses membres actuels. La classe a accueilli mon vœu.

Elle m'a ainsi replacé au rang des ministres impositionnaires de l'église vaudoise; elle ne pouvait, dans sa compétence, faire davantage; mais j'ai davantage à demander; et c'est ce qui me fait aujourd'hui, messieurs, me présenter devant vous.

J'ai dit à la classe que je ne pouvais, comme adversaire public de l'union de l'église avec l'état, demeurer personnellement au bénéfice d'une institution fondée sur le principe de cette union : à ce compte, je ne puis pas plus figurer dans le catalogue des impositionnaires que dans la liste des membres de classe.

Je viens d'indiquer la raison première et capitale de ma retraite. Je dois pourtant ajouter que je ne comprends pas comment, indépendamment de ma théorie, les obstacles que ma conscience rencontrait dans la loi du 14 décembre et l'attitude que j'avais prise vis-à-vis d'elle, auraient pu me permettre de continuer à faire partie du clergé que cette loi va régir. Mais au-dessus et en avant des incompatibilités de détail entre la loi et moi, se trouvait l'incompatibilité ancienne et profonde de mes convictions avec le principe, non de cette loi en particulier, mais de toute loi qui unit l'église et l'état. Une question dès lors a, dans mon esprit, absorbé toutes les autres : puis-je, en conscience et honorablement, participer aux bénéfices d'un système dont je condamne et veux combattre le principe, non seulement au nom de la raison, mais encore au nom de la religion? Ma conscience s'est obstinée à répondre : Non.

Il n'y a, messieurs, ni précipitation dans ma démarche, ni amertume dans mes sentiments. Ma conviction est ancienne; et il est naturel que les événements, en lui apportant plus de force, lui aient apporté plus de calme. Quant à la loi ecclésiastique, l'impression que j'en reçois est pénible, mais ne me rend point injuste. Je reconnais qu'elle a été comme dictée par la préoccupation d'une grande partie du peuple; je reconnais avec plus de plaisir qu'on a corrigé, autant qu'il se pouvait, les choses

par les personnes. Mais je suis obligé de regarder au principe, non aux accidents heureux qui, momentanément, en émoussent la pointe et en dissimulent le vice; plus même je le vois s'envelopper de noms honorables, plus peut-être dois-je m'empresser de le tirer de dessous cette enveloppe, de le nommer par son nom, et d'en présager les inévitables effets. Ainsi disposé, je ne puis avec bienséance ni sans contre-sens demeurer dans les rangs du clergé d'une église d'état; et je crois remplir un impérieux devoir en vous priant, messieurs, de ne point inscrire mon nom dans le catalogue des impositionnaires de l'église vaudoise.

Agréez, monsieur le président et messieurs les membres de la commission ecclésiastique, le sincère hommage de mon respect.

VINET.

Lausanne, 12 décembre 1840.

C'est à propos de cette dernière démission que s'engagea une petite polémique entre plusieurs journaux de la Suisse allemande et le *Nouvelliste vaudois*. La *Nouvelle Gazette de Zurich*, et l'*Observateur de la Suisse orientale* s'étonnaient que les journaux vaudois ne parlassent pas des cinquante ou soixante et même deux cents ecclésiastiques qui auraient donné leur démission ensuite de la loi de 1839. Le *Nouvelliste vaudois* rectifiait bien l'étrange erreur dans laquelle étaient tombés les journaux que nous venons de nommer, mais, à son tour, il parlait de M. Vinet d'une manière assez inexacte pour que l'honorable professeur crût devoir lui adresser la lettre suivante :

Monsieur le rédacteur,

Votre feuille de ce jour contient, sur la position que j'ai prise en dernier lieu, des renseignements qui ne sont pas tout à fait exacts, parce que la personne qui vous les a transmis n'a pas été complètement informée. Cette circonstance m'oblige à rompre le silence que j'espérais pouvoir garder sur des faits qui n'ont d'importance que pour moi.

Ma conviction toujours plus affermie et publiquement professée, sur la fausseté, en religion comme en philosophie, de tout rapport officiel

entre l'église et l'état, ne me permettait pas de garder une position, et surtout une position avantageuse, dans une institution fondée sur le principe de cette union. De plus, et indépendamment de mon système, je rencontrais dans la loi du 14 décembre 1839 des dispositions auxquelles je ne pouvais prêter obéissance, et auxquelles même je l'avais d'avance et publiquement refusée. Mais la première de ces raisons suffisait, dominait, et me montrait mon devoir. Je l'ai rempli aussitôt que j'ai pu le remplir, et c'est sans passion comme sans intérêt d'aucune sorte, mais uniquement par respect pour les autres et pour moi-même, que je suis sorti des rangs du clergé national, dont les membres, d'ailleurs, me sont trop chers et m'ont honoré de trop de bienveillance, pour que j'aie pu me séparer d'eux sans regret. Le 25 novembre dernier, je priai la classe de Lausanne et Vevey de ne point porter mon nom sur la liste de ses membres, liste qu'elle devait dresser ce jour-là même et transmettre au conseil d'état. Je ne lui demandai pas de me rayer de la liste des *impositionnaires* (ou ministres non placés), que, directement et officiellement, elle ne connaît point. Ce fut auprès de la commission ecclésiastique (le 15 décembre, si j'ai bonne mémoire), que je fis cette seconde démarche, simple et nécessaire complément de la première. Alors, je cessai de faire partie du clergé officiel de l'église nationale. Mais là se borna l'effet de mes démarches. Je ne renonçai point à chercher à l'ordinaire une édification dans le culte des temples nationaux, ni même à monter dans leurs chaires quand elles me seraient offertes; je ne devins membre d'aucune église en dehors du culte national; il se peut bien dès lors que je n'appartienne à aucune autre église qu'à l'église réformée en général; mais en cela ma situation n'est point changée et ne diffère point de celle des chrétiens nationaux de notre pays, qui ne sont, à mon avis, membres d'aucune église plus particulière, et qui même ne sont censés appartenir, depuis la nouvelle loi, qu'au *système* général du *protestantisme biblique*, avec cette circonstance que, pendant qu'ils résident dans le canton de Vaud, ils cherchent leur nourriture spirituelle et accomplissent les actes solennels de leur vie religieuse dans les temples ouverts par l'état; — quoi qu'il en soit, je ne suis pas plus *dissident* qu'aucun d'eux, à prendre ce mot dans le sens généralement admis parmi nous. Je n'ai pas besoin de dire que ma qualité de ministre me reste, comme à tous ceux, nationaux ou étrangers, qui ont été consacrés par l'ancienne académie de Lausanne; enfin, je reste professeur de théologie, parce que la faculté de théologie, dans notre académie, ressortit à l'instruction publique, non à l'église, et qu'un pro-

fesseur de théologie n'appartient que facultativement au clergé de l'église nationale.

Voilà, monsieur, les explications auxquelles je me suis cru obligé. Ayez, je vous prie, la bonté de les insérer dans votre prochain numéro, et veuillez recevoir l'assurance de ma considération distinguée.

A. Vinet[1].

Lausanne, 15 janvier 1841.

Le *Courrier suisse*, lui aussi, avait rectifié les erreurs commises par les journaux zurichois, mais, organe de ceux qui *subissaient* la loi de 1839[2], contre laquelle s'élevaient à juste titre les démissionnaires, il ajoutait : « Si la loi ecclésiastique n'est pas approuvée dans tous ses points par le clergé, les pasteurs, avant d'abandonner une position où ils peuvent s'acquitter de leurs devoirs, *attendront que l'exécution de la loi ait rendu cette position intenable.... Le pouvoir civil pourrait prendre quelque goût au despotisme.!!* » C'était bien prévoir l'avenir, mais c'était plus encore méconnaître que cet avenir était déjà en train de se réaliser[3].

IV

Les conditions dans lesquelles M. Bürnier s'était senti contraint d'annoncer la possibilité de sa démission n'ayant pas changé, s'étant même aggravées par la pression tentée sur ce pasteur afin de l'obliger à demeurer membre du jury de doc-

[1] *Nouvelliste vaudois*, 1841, N° 7, 22 janvier.

[2] C'est bien le terme de *subir* qui convient ici. Les pasteurs espéraient que le temps amènerait la formation d'une église plus libre dans sa marche. Ils comptaient l'amener par une entente sur des points fondamentaux qui étaient discutés dans les conférences particulières et qui devaient l'être dans la *Conférence générale* dont nous parlerons plus loin. Mais les pasteurs voulaient procéder à cela lentement, mûrement. Repousser formellement la loi de 1839, c'était arriver *trop tôt*, pensaient-ils, à une démission.

[3] *Courrier suisse*, 1841, N° 5, 15 janvier.

trine, il ne lui restait plus qu'à sortir d'une position que chaque jour de retard rendrait plus fausse encore. M. Burnier n'était du reste pas homme à reculer devant les conséquences, quelles qu'elles fussent, d'un principe que sa conscience avait admis comme juste et impérieux. Ceux qui connaissaient ce pasteur savaient à quoi s'en tenir à cet égard : ils pouvaient l'accuser parfois de ténacité et de roideur, jamais d'inconséquence et de versatilité. Le 12 avril, M. Burnier adressait la lettre suivante au conseil d'état :

Si je n'ai pas répondu plus tôt à la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'adresser en date du 5 février, ce n'est pas que je sois resté jusqu'à ce jour en suspens sur le parti que j'avais à prendre en conséquence; mais je devais me garder de toute précipitation, évitant même l'apparence d'un mouvement passionné.

En vous présentant le 2 novembre 1840 et le 19 dit, une déclaration de principes relativement à la loi du 14 décembre 1839, et en vous faisant connaître la ligne de conduite que je me proposais de suivre sous l'empire de cette loi, je ne pensais pas qu'on pût m'imputer de « vouloir me soumettre seulement à quelques-unes de ses dispositions et rejeter les autres, me réservant d'agir suivant mes convenances[1]. » J'avais cru que la loi faisait une distinction entre les fonctions pastorales proprement dites et les fonctions administratives des pasteurs dans l'église; qu'impérative quant aux premières, elle ne l'était pas quant aux secondes, et j'en concluais que, sans me révolter contre la loi, je pouvais m'abstenir de celles-ci et me borner à celles-là. Je me soumettais à la loi, mais dans la latitude qu'elle me semblait laisser à chaque ministre.

Votre lettre, messieurs, est venue m'apprendre en quoi je me trompais; et les réflexions que j'ai faites dès lors, aussi bien que les lumières dont j'ai tâché de m'entourer, m'ont imprimé la conviction qu'effectivement la loi nous impose la stricte obligation de concourir au gouvernement général de l'église, selon les principes mêmes de cette loi, et que nous ne saurions, sans la violer, nous restreindre à nos fonctions pastorales proprement dites. Je suis également convaincu à cette heure que nous ne pouvons loyalement et chrétiennement jouir des bénéfices du système

[1] Expressions dont s'était servi le conseil d'état dans sa réponse à M. Burnier.

sans en subir les charges; en sorte que, si je demeurais à mon poste, ce devrait être avec la sincère intention de desservir, selon mes forces, toutes les fonctions classiques, synodales, judiciaires et administratives-ecclésiastiques auxquelles je pourrais me voir appelé par le conseil d'état, ou par la classe. Or, messieurs, l'opinion qu'en novembre dernier j'ai exprimée sur le fond de la question, ne s'est en rien modifiée. La loi du 14 décembre 1839 est toujours, à mes yeux, une loi inconstitutionnelle et anti-évangélique, une loi qui menace de grands maux, et notre église et le pays tout entier. Coopérer à son exécution me paraît moins sûr que de lui refuser tout concours. C'était déjà beaucoup de lui prêter en quelque sorte une assistance passive; ce serait trop pour moi d'en seconder l'action et le développement. Mon serment civique, celui de ma consécration, tous mes sentiments de chrétien et de pasteur m'interdisent de marcher avec une loi qui, supprimant tout formulaire de doctrine et ne tenant aucun compte des droits des paroisses, institue les pouvoirs politiques maîtres absolus de la religion nationale, en attendant que le clergé, seule portion de l'église dont l'existence soit reconnue par la loi, exerce à lui seul peut-être toute autorité en matière spirituelle, et une autorité arbitraire. Comme je ne reconnais à l'état aucun droit spirituel sur l'église, par où j'entends les paroisses aussi bien que leurs ministres, je ne puis en conscience l'aider de mes conseils, ni de mes actes dans l'administration des choses spirituelles; de même que j'eusse refusé mon concours à une loi qui eût remis au clergé un pouvoir spirituel sans règle et sans contrôle de la part des membres de l'église.

Je me vois donc, messieurs, dans la douloureuse nécessité de résigner mes fonctions pastorales officielles. Je dois même ne pas demander d'être replacé sur le rôle des ministres impositionnaires, vu que la loi leur confère, en certains cas, des fonctions administratives ecclésiastiques, et que ce serait encore adhérer au système plus que je ne le puis. J'espère toutefois que, dans cette nouvelle position, je pourrai ne pas être entièrement inutile à notre église, et que Dieu me fournira les moyens de prouver par des faits que ce n'est point avec elle que je romps. Tout comme je saisirai, monsieur le président et messieurs, toutes les occasions de montrer, qu'au point de vue civil et politique, les institutions de mon pays ont mes sympathies et mon dévouement.

Agréez, etc.

L. Burnier, pasteur.

Le lendemain du jour où il venait de donner en ces termes sa démission de membre du clergé de l'église nationale vaudoise, M. Burnier faisait parvenir à ses anciens collègues dans le ministère officiel un exemplaire de sa lettre au conseil d'état. En quelques mots, il leur expliquait la position qu'il se faisait à lui-même dans le sein de l'église du pays, position qui, du reste, n'avait à ses yeux rien de définitif et qui pourrait changer un jour. Voici comment s'exprimait M. Burnier :

Morges, 13 avril 1841.

Monsieur,

Je prends la liberté de vous envoyer la copie d'une lettre que je viens d'adresser au conseil d'état. Ce que je n'ai pas cru nécessaire d'exprimer dans cet acte officiel, je me fais un devoir d'en instruire les personnes qui peuvent y prendre intérêt; c'est qu'en donnant ma démission de pasteur, je demeure néanmoins membre de l'église nationale. Je ne me sépare point de sa communion. Je n'entends point devenir étranger à ses circonstances. Je me considère toujours comme l'un de ses ministres, quoique sans emploi pour le moment. Si mes anciens collègues veulent bien me confier leur chaire, c'est avec plaisir que j'y monterai pour annoncer, comme auparavant, la doctrine du salut. Enfin, s'il m'était réservé de voir notre église faire de nouveau profession publique de la foi évangélique réformée, et nos paroisses sortir de leur coupable indifférence pour revendiquer les droits qui résultent de leurs obligations envers le Seigneur et la vérité, il me serait doux assurément d'y reprendre un service que je quitte avec douleur, bien que dans le sentiment profond du devoir. Dieu veuille, monsieur, bénir votre personne et tout ce qui vous est cher [1].

En même temps que M. Burnier, M. *Golliez*, pasteur à Montet, qui avait, précédemment déjà, fait entendre qu'il ne pourrait

[1] On peut voir des traces des douloureuses préoccupations de M. Burnier, en ce moment si solennel pour lui, dans le discours intitulé : *Huit jours après ou Toujours la paix.* (Instructions et exhortations pastorales, 1844, pag. 421-422.)

exercer son ministère sous l'empire de la nouvelle loi, remettait au conseil d'état sa démission de ministre de l'église nationale. Quelques mois plus tard, mais toujours pour les mêmes motifs, c'était M. Louis-Philippe-Benjamin *Bridel*, impositionnaire de la consécration de 1838, pasteur à Paris, qui déclarait renoncer à sa qualité de ministre de l'église officielle, et qui, en conséquence, était rayé du catalogue. — En 1843, M. le ministre *Albert Müller*, à Morges, prenait la même décision[1].

Ces démissions, quoique peu nombreuses et isolées, ne laissaient pas que d'être des protestations significatives contre une loi malheureuse et dont les conséquences, funestes au développement de l'église, ne devaient, à la longue, échapper à personne. Aussi les satisfaits et les politiques les stigmatisaient-ils sous le nom malsonnant de *défections*, comme si le salut de l'église avait été lié au maintien d'une loi faite tout exprès, semblait-il, pour annihiler l'église[2].

[1] Durant cette période de notre histoire ecclésiastique, trois autres pasteurs et ministres, contraints par les vices de la loi de 1839, quittaient également l'église nationale. Ce furent MM. *F. Bertholet*, *Max Chatelanat* et *Cuénod-Juillerat*. Nous ne pouvons préciser la date de ces diverses démissions.

[2] Le conseil d'état prenait assez facilement son parti de ces défections. Voici ce que nous lisons dans le *Compte rendu par le conseil d'état sur son administration pendant l'année 1842 :* « La loi ecclésiastique a continué d'être mise à exécution sans frottements pénibles, et les relations de la commission ecclésiastique avec les classes et avec les pasteurs ont été *ce qu'il est à désirer qu'elles soient* (!! quelle phrase diplomatique !). En résumé, dans cette année 1842, les affaires ecclésiastiques ont continué à marcher selon l'impulsion de l'année précédente. *On n'a pas aperçu qu'il se soit manifesté de la répugnance à servir l'église sous la nouvelle loi !* Deux impositionnaires ont, il est vrai, donné leur démission pour des raisons tirées de cette répugnance, mais il est à remarquer que l'un d'eux est hors du pays et que l'autre avait cessé depuis longtemps de servir notre église. » Et en 1843 : « Toutes choses ont marché selon le prescrit de la loi et des règlements.... Deux ministres impositionnaires ont demandé et obtenu de ne plus faire partie du clergé national; mais on ne saurait voir dans ce fait un indice de répugnance, de la part de notre jeunesse, à se vouer au ministère dans notre église. » Cependant, en 1841, aucun candidat ne s'étant présenté à la consécration, cette cérémonie n'eut pas lieu cette année-là.

CHAPITRE II

Suite du précédent. — Pétitions adressées au grand conseil.

Pétition de M. le pasteur *F. Vulliet.* — Pétition des pasteurs et suffragants de *Nyon et Prangins.* — Pétition de *Bottens.* — Débats dans le grand conseil et décision. — L'opinion du *Nouvelliste vaudois.* — Progrès du radicalisme. — Pétition de M. le ministre *S. Thomas.* — Rapport et discussion. — Déclaration de M. le pasteur *F. Dumont.* — Protestation des 311. — Protestation de *Nyon* et rapport de M. *Ch. Monnard.* — Seconde pétition du pasteur *F. Vulliet.* — Seconde pétition de M. *S. Thomas.* — Troisième pétition de M. *F. Vulliet.* — L'opinion publique. — L'*Appel à la conscience des ministres de l'église nationale,* par *L. Burnier.* — Protestations du pasteur *F. Crinsoz*; — de la *Gazette de Lausanne* et de la *Revue suisse.* — Réponse de M. Burnier. — L'inefficacité de l'opposition directe à la loi de 1839.

I

Les protestations contre la loi ecclésiastique de 1839 ne devaient pas toutes revêtir la forme de démissions de membres du clergé. Des pasteurs, des laïques s'adressèrent, individuellement ou collectivement, au pouvoir législatif pour lui demander soit le retrait de la loi, soit des modifications importantes à cette loi.

Dans sa session ordinaire du printemps de 1841, le grand conseil eut à s'occuper d'abord d'une pétition de M. le pasteur *F. Vulliet,* d'Arzier, qui demandait la présentation par le corps législatif d'une loi garantissant, maintenant et spécifiant les croyances de l'église nationale réformée, et cela, à teneur de l'art. 9 de la constitution. D'après M. Vulliet, la constitution, en garantissant l'intégrité de l'église, avait voulu en garantir les croyances. Or, comme depuis l'abrogation des ordonnances ecclésiastiques aucune loi ne garantissait, maintenait ni ne spécifiait les croyances de l'église, il en résultait une lacune que le grand conseil devait combler, s'il voulait être fidèle au serment qu'il avait prêté à la constitution.

De *Nyon* et *Prangins*, il était arrivé sur le bureau du grand conseil une pétition de deux pasteurs et de deux suffragants, renfermant une demande, alternative dans ce sens que le conseil d'état fût invité à présenter au grand conseil un projet de loi organisant l'église d'après le prescrit de l'art. 9 de la constitution, — ou que la loi du 14 décembre 1839 fût modifiée de la manière suivante :

a) Que le synode constitué par les art. 81 et suivants de la loi soit convoqué régulièrement en session annuelle;

b) Que ce synode soit chargé d'élaborer une règle d'enseignement pour l'église;

c) Que cette règle, élaborée par le synode, soit soumise à l'acceptation ou au rejet des paroissiens qui composent l'église;

d) Que les paroisses soient légalement représentées pour se prononcer sur cet objet.

Une troisième pétition enfin, partie de *Bottens* et revêtue de vingt-trois signatures, demandait que le synode fût chargé de régler ce qui concernait les livres employés pour le culte et l'enseignement public de la religion, et qu'un pasteur ne pût être suspendu ni destitué pour cause d'insubordination, qu'en vertu d'un jugement préalable.

II

Ces diverses pétitions furent renvoyées pour examen et rapport à une commission composée de MM. *Jaccard, Simonin, Henchoz, Berne* et *Verdeil*. Dans la séance du 28 mai, la commission, par l'organe de M. Jaccard, son rapporteur, proposait la non-prise en considération des pétitions; le moment ne lui semblait pas venu de changer la loi ecclésiastique et elle ne voulait pas même admettre la possibilité d'un changement à cette

loi. M. *Alexis Forel* pensait que la matière était trop importante pour être toujours passée à l'ordre du jour ou non prise en considération. M. *Théodore Rivier* voulait que toutes les pétitions sur cette matière fussent renvoyées purement et simplement au conseil d'état, afin qu'il en fît un dossier complet qui pût être consulté, dans quelques années peut-être, lorsqu'il serait question de changer la loi ecclésiastique. M. *Berger* était du même avis, parce qu'il attendait de l'expérience des changements à la loi. M. le professeur *Gindroz* n'attaquait pas le fond du rapport ni sa conclusion; il rendait hommage à l'extrême bienveillance du conseil d'état dans ses réponses aux membres du clergé qui avaient fait des observations sur la loi, mais il désirait que le grand conseil s'honorât lui-même en ne frappant pas, par une condamnation de forme, des opinions émises franchement et dans des termes convenables. Il votait donc dans le sens de MM. Forel, Rivier et Berger. — M. *Druey*, conseiller d'état, tout en partageant l'opinion de M. Gindroz, disait que l'expérience de la loi ecclésiastique n'était pas faite, qu'elle devait se faire et qu'un renvoi au conseil d'état ferait croire qu'on voulait rentrer dans les longues discussions des deux dernières années. Après quelques nouvelles remarques de MM. *Jaccard* et *Muret-Tallichet*, conseiller d'état, le préavis de la commission, soit la non-prise en considération des pétitions, fut adopté à une très grande majorité.

III

Ainsi se terminèrent, pour le moment du moins, des débats qui ne devaient pas tarder à se renouveler. La législature issue des élections faites au printemps de cette année 1841 laissait ainsi deviner quel serait son tempérament ecclésiastique, et la mesure d'intérêt qu'elle apporterait à l'examen et à la solution de questions vitales pour l'avenir et le développement de l'église,

aussi bien que pour le repos et la prospérité du pays lui-même. Si la législature précédente était entrée dans une voie pleine de périls, celle-ci, poussée déjà par le vent du radicalisme, ne devait pas éviter l'écueil des questions politico-religieuses. En attendant, le *Nouvelliste vaudois,* dans un coup d'œil jeté sur la dernière session du grand conseil, applaudissait à la manière dont les pétitions avaient été repoussées : « Plus on y réfléchit, plus on est amené à reconnaître que les bases de la nouvelle loi ecclésiastique sont en effet les seules qui puissent se concilier avec l'existence d'une église nationale dans l'état actuel des esprits et des opinions dans le canton, et que, par conséquent, toute attaque contre cette loi tombe directement sur l'église nationale elle-même. Or, nous croyons, pour notre part, que le peuple vaudois est loin d'être mûr encore pour le système auquel se rattachent maintenant des pasteurs distingués, mais dont la voix reste toutefois à peu près sans écho, celui de la séparation entière de l'état et de l'église, telle qu'elle existe, par exemple, dans l'Amérique du Nord. On a beau faire, il faut toujours tenir en compte sérieux les mœurs, les habitudes, la nationalité[1]. »

Assurément, la loi ecclésiastique était appropriée à l'état général des esprits et des opinions dans le canton ; un peu, sans doute, comme le cercueil est pris à la mesure du corps. — Avec le temps, et la loi aidant, le corps, vivant à cette heure, deviendrait cadavre. Les hommes de l'école Druey n'étaient guère effrayés d'une telle perspective. Ils savaient bien ce que l'église nationale deviendrait sous ce régime compressif ; ils s'en réjouissaient tout bas, en se félicitant tout haut des progrès du radicalisme. Dans le même numéro auquel nous avons déjà emprunté une citation, le *Nouvelliste vaudois* signalait, comme *un fait plein de portée pour l'avenir,* « l'attitude nouvelle du parti

[1] *Nouvelliste vaudois,* 1841. N° 50, 22 juin.

radical, dont la partie la plus prononcée, minorité pour aujourd'hui, se groupe autour de l'un des nouveaux députés de Lausanne, M. Georges Kehrwand, et professe maintenant ouvertement, et toutes les fois que l'occasion s'en présente, des théories sociales qui, précédemment, n'apparaissaient au milieu des débats politiques que comme de rares fusées qui s'élèvent un instant pour retomber ensuite; maintenant, c'est un feu soutenu[1]. »

IV

Dans sa session ordinaire d'automne, le grand conseil vit aussitôt se reproduire des demandes analogues à celles qu'il avait formellement repoussées au printemps.

Le 17 novembre, une pétition de M. le ministre *S. Thomas*, d'Yverdon, fut lue et renvoyée à l'examen d'une commission composée de MM. *Richard*, *Correvon*, pasteur, *Aguet*, *Mignot* et *Rochat*, de Collombier. M. Thomas priait le grand conseil de retirer la loi ecclésiastique actuellement en vigueur, et d'aviser, dès à présent, au moyen d'amener, à la place de ce qu'elle statuait, un ordre de choses plus en rapport avec la liberté dont le canton jouissait actuellement à tant d'autres égards. « Puisse la nouvelle législature, disait le pétitionnaire en terminant,

[1] *Nouvelliste vaudois*, 1841, N° 50, 22 juin. Le fragment suivant d'une lettre de M. le professeur S. Chappuis, en date du 10 avril 1841, et adressée à M. Henriod, pasteur au Locle, confirme pleinement le fait des influences nouvelles, plus hardies, plus agressives, dont se réjouit la feuille radicale : ... « Nous venons de renouveler complètement notre grand conseil. Le pays a fait justice de quelques-uns de ses anciens députés, mais il ne les a pas toujours assez bien remplacés. Le nouveau grand conseil sera à peu près comme l'ancien, mais, je croirais, un peu plus fort. Les radicaux se sont démenés tant qu'ils ont pu, et non sans succès. A Lausanne, ils ont obtenu trois représentants sur seize députés, au lieu de deux sur quinze qu'ils avaient auparavant. Il paraît que nous sommes sérieusement menacés de passer, comme d'autres cantons, par une ère de radicalisme. Il fera le tour de la Suisse. Nous nous défendons de notre mieux. »

comprendre sa vocation sous ce rapport et effacer d'un ensemble d'institutions libérales que le peuple vaudois sait apprécier, le disparate d'une loi digne des pouvoirs absolus et déjà flétrie dans l'opinion. »

Le 1er décembre, M. *Richard* présenta son rapport sur cette pétition. La commission estimait que M. Thomas, prédicateur en titre de l'oratoire, à Yverdon[1], et remplissant en outre une partie des fonctions de l'un des pasteurs de cette ville, ne disait précisément pas ce qu'il voulait mettre à la place de la loi ecclésiastique. « Veut-il la séparation et l'indépendance de l'église?... Le peuple tient à son église nationale, et la constitution l'a garantie, rattachée avec l'état dans son intégrité. On pourrait croire que M. Thomas veut une organisation pareille à celle du projet de 1838, mais ce projet n'a été accueilli ni par le peuple, ni par le grand conseil, ni par la grande majorité du clergé. Ce que le pétitionnaire ne veut pas, c'est la loi ecclésiastique du 14 décembre 1839. Dans son opinion, l'état s'est fait pape, il a usurpé les droits de l'église. La loi tend à provoquer le servilisme du clergé et l'arbitraire de l'état. Elle tend à forcer les hommes les plus éclairés et les plus consciencieux, ou à se refuser à toute participation à l'administration ecclésiastique qu'elle a créée, ou à se retirer d'une église si mal menée. » La commission pensait que le pétitionnaire se trompait dans l'opinion qu'il avait de la loi; elle ne croyait pas devoir discuter les principes de cette loi que le temps apprécierait, et, après les avoir passées en revue, elle repoussait les idées de M. Thomas. En terminant son rapport, M. Richard se permettait des affirmations qui devaient soulever de vives réclamations dans la salle même du grand conseil et surtout dans le pays. A en croire la commission : « le peuple était satisfait

[1] L'oratoire d'Yverdon fut ouvert en 1842, sans aucune vue de dissidence. On voulait s'assurer ainsi une prédication évangélique et de bonnes instructions.

d'une loi qui consolidait son église nationale; le clergé n'avait pas été moins remarquable par son dévouement à l'église nationale et par son adhésion et sa soumission à cette loi, et, quant aux nuances d'opinions, au fond elles n'étaient pas de nature à faire scission. » En conséquence, la commission unanime proposait la *non-prise en considération* de la pétition Thomas.

M. *Th. Rivier* n'admettait pas que l'église fût calme. « Si cela était, disait-il, c'est qu'elle serait près de la mort. » Sur le fait de l'*absence d'une règle de foi*, la nouvelle loi avait commencé pour elle une ère de dissolution. La dissidence, bien loin de diminuer, était plus forte que jamais. M. Rivier demandait donc le renvoi pur et simple de la pétition au conseil d'état. Il était appuyé par M. le pasteur *Descombaz*, qui contestait également au rapporteur le bien-fondé de ses allégations. Il y avait eu résistance réelle à l'adoption de la loi, mais selon les formes légales; le clergé avait compris ses devoirs; de nombreuses pétitions émanées du peuple étaient parvenues à l'autorité législative; les protestations du clergé avaient signalé comme désastreuse la voie dans laquelle on entrait. « Il faudra bien, s'écria M. Descombaz en terminant, réviser la loi; l'église doit entrer dans une ère de liberté, et cette liberté n'existe pas! » Malgré les efforts de ces orateurs et de quelques autres, le préavis de la commission fut adopté à une immense majorité.

V

Les affirmations de M. Richard devaient cependant trouver, en dehors de la salle du grand conseil, de nombreux contradicteurs. Au cours de la session, le 27 janvier 1842, il fut donné connaissance à l'assemblée, et par l'organe de M. Rivier, de la déclaration suivante due à la plume de M. le ministre *F. Dumont*, pasteur à Oron :

C'est avec plaisir que j'ai vu par le bulletin des séances du grand conseil que deux honorables députés, MM. Rivier et Descombaz, avaient relevé de graves inexactitudes quant aux faits avancés dans le rapport qui vous a été présenté, le 1er décembre dernier, au sujet de la pétition de M. le ministre Thomas. Et j'ai appris que dernièrement encore un certain nombre de citoyens avaient réclamé auprès de vous, messieurs, contre ces mêmes inexactitudes.

Je me joins de cœur à ces réclamations, mais je me sens obligé plus fortement encore, puisque personne, que je sache, ne l'a fait jusqu'à ce jour, d'élever ma faible voix contre un principe qui a été émis et développé dans le rapport de la commission chargée d'examiner les pétitions tendant à obtenir la suppression des exercices et rassemblements militaires du dimanche, et leur transport à d'autres jours. Ce principe, messieurs, qui me paraît entièrement faux, immoral et très dangereux par ses conséquences, c'est que l'état a le droit, en vue du bien public, de restreindre dans certains cas la liberté de conscience des citoyens. On cite pour exemple d'autres libertés qu'il peut restreindre, et qu'il restreint en effet dans des cas donnés, la liberté individuelle, le domicile, et la propriété. On pourrait y joindre encore la liberté de commerce, celle de la presse et plusieurs autres, garanties ou non garanties par notre constitution. Mais l'état, en exigeant le sacrifice total ou partiel de quelqu'une de ces libertés, n'exige rien qui porte la moindre atteinte à l'être moral du citoyen, rien qui l'oblige nécessairement à commettre une action qu'il juge mauvaise, ou à en négliger une qu'il juge bonne et moralement nécessaire, tandis qu'en voulant porter, même la plus légère atteinte à la liberté de conscience, l'état met le citoyen contre lequel cette atteinte est portée dans la pénible alternative ou de faire, pour complaire à des hommes, ce que sa conscience lui défend, et par conséquent de pécher (car tout ce qu'on fait contre sa persuasion est un péché devant Dieu) ou de refuser obéissance à l'état. Il n'y a pas de milieu. Donc ce principe est faux et immoral en lui-même, et la liberté de conscience est une liberté inaliénable.

D'ailleurs si l'état peut restreindre à son gré, lorsqu'il croit y voir l'intérêt général, si, dis-je, l'état peut restreindre à son gré la liberté de conscience des citoyens, il n'y a aucune espèce de vexation, d'injustice et de persécution qui ne puisse être colorée et justifiée sous prétexte de l'application de ce principe. L'état pourrait sans doute se prévaloir du droit que lui donne sa force, sa puissance matérielle pour établir une loi

sur un tel principe; mais une loi établie sur le droit du plus fort ne serait pas une loi : ce serait un acte d'oppression, une tyrannie.

Agréez, etc., avec ces déclarations franches, chrétiennes et républicaines, l'hommage de mon profond respect.

Cette déclaration, ainsi que d'autres de même nature, fut renvoyée à la commission dont M. Richard était le rapporteur.

VI

Le lendemain, il parvint sur le bureau du grand conseil un certain nombre d'exemplaires, absolument identiques, d'un mémoire conçu en ces termes, et dont le président donna lecture :

Monsieur le président et messieurs,

Dans votre séance du 1er décembre dernier, vous avez entendu le rapport d'une commission chargée d'examiner la pétition de M. le ministre *Samuel Thomas*, d'Yverdon, contre la loi ecclésiastique du 14 décembre 1839. Monsieur le rapporteur a énoncé entre autres l'opinion que le conseil d'état ne s'était point érigé en maître absolu de l'église, que, dans une église nationale, toutes les opinions religieuses doivent être en général rassurées par la liberté laissée aux pasteurs de prêcher la Parole de Dieu, telle qu'elle est contenue dans l'Ecriture sainte (comme si cette liberté pouvait leur être contestée !), que l'église nationale doit être consolidée; et monsieur le rapporteur aurait ajouté, à en juger d'après le bulletin de vos séances, et par le *Courrier suisse*, que, sauf quelques exceptions, on est généralement content.

Nous prenons, messieurs, la liberté de vous faire connaître notre étonnement à l'ouïe de semblables allégations, contre lesquelles nous ne saurions nous prononcer assez fortement. Comment oublier si facilement toutes les manifestations de désapprobation exprimées par plusieurs en 1840 et 1841 ? et si le monde est satisfait (ce qu'on ignore), les soussignés sont bien convaincus que l'église ne l'est pas, et qu'un grand nombre de ses membres auraient manifesté leur mécontentement s'ils n'avaient été

des hommes aimant la paix et soigneux d'éviter tout ce qui pourrait amener quelque perturbation dans la société. Mais, puisque le silence donne lieu à de fausses interprétations, les soussignés se croient forcés de déclarer ici publiquement et devant le législateur, que la loi ecclésiastique du 14 décembre 1839 ne saurait en aucune manière obtenir leur assentiment.

La lecture de cette protestation fut suivie d'une fort longue discussion, à laquelle prirent part en sens divers les conseillers d'état *Boisot*, *Druey*, *Blanchenay*, *Muret-Tallichet*, les pasteurs *Descombaz*, *Simonin*, MM. *Emery*, *Kehrwand*, etc., et le président, M. *Demiéville*. Au fond, la plupart n'étaient pas contents de ces protestations. M. Boisot, estimant qu'elles ne contenaient aucune demande précise, qu'elles étaient de simples déclarations d'opinion, proposait d'en ordonner le *dépôt aux archives*. M. Druey appuyait son collègue. D'autres voulaient l'*ordre du jour*. La proposition Boisot l'emporta à une immense majorité. A la contre-épreuve, huit ou dix membres seulement se levèrent. Sauf M. Descombaz, aucun représentant du mouvement religieux n'avait pris la parole dans le débat. Le nombre des pièces déposées sur le bureau du grand conseil était de dix-neuf, portant trois cent onze signatures et venant entre autres de Prangins, Yverdon, Bex, Baulmes, Château-d'Œx, Cossonay, Grancy, Payerne, Vevey, Morges, Avenches, Lausanne, Aubonne, etc.

VII

Les protestations dont nous venons d'entretenir nos lecteurs étaient à peine déposées aux archives que, le samedi 29 janvier 1842, M. le professeur *Monnard* présentait au grand conseil son rapport sur une nouvelle pétition venue de *Nyon* et portant la date du 15 janvier. Tout en reproduisant quelques-

unes des idées exprimées dans les déclarations antérieures, cette nouvelle pétition les précisait, les accentuait et les développait, comme on pourra s'en convaincre facilement en consultant le texte même de la pétition. Nous le reproduisons ici :

Messieurs,

Dans votre séance du 1er décembre 1841, vous avez entendu le rapport d'une commission chargée d'examiner la pétition de M. le ministre Thomas d'Yverdon, contre la loi ecclésiastique du 14 décembre 1839. Monsieur le rapporteur a énoncé entre autres : *que la loi ne pouvait être accusée d'être digne des pouvoirs absolus; qu'elle n'était ni flétrie dans l'opinion publique, ni méprisée dès le début; que toute agitation a cessé dès son adoption; que la loi consolide l'église nationale; que le clergé s'est fait remarquer par son adhésion et sa soumission à cette loi; que s'il y avait eu des nuances d'opinion, elles n'étaient pas de nature à faire scission.*

Or, monsieur le président et messieurs, les soussignés croient devoir repousser de toutes leurs forces de pareilles allégations, et ils s'empressent de rétablir la vérité des faits.

L'on nous dit que la loi n'est pas digne des pouvoirs absolus. Et cependant jamais la loi n'a attribué aux corps politiques un pouvoir si exorbitant sur l'église; l'état détermine tout ce qui a rapport à la circonscription des paroisses; il dispose à son gré des biens ecclésiastiques; il nomme à son gré les ministres, consulte les classes, mais sans être tenu de faire la moindre attention à leurs avis; et quant à la partie la plus importante de toutes, la croyance, les *dogmes de l'église,* il s'arroge le droit d'en disposer aussi, de faire ou de défaire à son gré le catéchisme, la liturgie et les autres livres symboliques, et exerce ce droit en commençant par supprimer le formulaire de nos doctrines, quoique l'article 9 de la constitution nous en ait garanti le maintien. Se peut-il quelque chose de plus arbitraire! Les souverains les plus absolus se sont-ils attribué un tel pouvoir?

L'on nous dit que la loi n'est ni flétrie dans l'opinion publique, ni méprisée dès le début; qu'est-ce donc que ces 10000 signataires de pétitions qui, en 1839, demandaient avec instance au grand conseil le maintien de la confession de foi helvétique et qui signalaient comme mauvaise, anti-

constitutionnelle et anti-évangélique la loi qui tenterait de la supprimer?

L'on nous dit que le clergé s'est fait remarquer par son empressement à se soumettre à la loi; que quelques nuances d'opinion qui se sont manifestées n'étaient pas de nature à faire scission. A ces paroles qui blessent la vérité, nous opposons les faits suivants, dont les documents officiels font foi :

1° Le *clergé entier* a demandé le maintien du symbole de doctrine que supprime la loi du 14 décembre 1839. (Voir les adresses des quatre classes au conseil d'état, en date des 5 mars, 22 et 24 mai, et 12 décembre 1839.)

2° Depuis lors, les deux classes de Lausanne et Vevey, de Payerne et Moudon, tout en se soumettant à la loi, ont inscrit dans leurs protocoles qu'elles en déploraient les principes, et qu'elles appelaient de tous leurs vœux le jour où ils seraient rétractés.

3° Outre ces déclarations, trente-trois pasteurs ou ministres se sont adressés plusieurs fois, et de diverses manières, soit au grand conseil, soit au conseil d'état, pour demander instamment que la loi du 14 décembre fût rapportée ou modifiée.

4° Plusieurs autres ecclésiastiques ont exprimé dans les assemblées de classe, et en présence des agents du gouvernement, de semblables sentiments.

5° Un professeur de théologie, l'honneur de notre académie de Lausanne, deux pasteurs et deux ministres, trouvant que leur conscience ne leur permettait plus de faire partie d'un clergé que la loi voulait asservir, ont envoyé leur démission.

L'on nous dit que la loi consolide notre église nationale, que toute agitation a cessé depuis son adoption,... tandis qu'à chaque session de votre honorable corps, vous avez à vous occuper d'un grand nombre de pétitions qui se plaignent de ce que cette loi froisse les consciences et viole les droits des membres de notre église.

Tandis que, outre les démarches des membres de notre clergé, un grand nombre de laïques ont cru devoir protester énergiquement devant le grand conseil contre cette loi, et en particulier contre la suppression de la confession de foi helvétique. (Voir 20 novembre 1840.)

Tandis, enfin, que, même parmi les personnes qui, trouvant les changements proposés inopportuns, ont entrepris de défendre la loi, cette même loi est traitée de transitoire, de mauvaise. (Voir la brochure de

M. le pasteur Bauty intitulée : *Quelques mots sur la loi ecclésiastique de 1839.*)

Les soussignés, dont un grand nombre ont déjà signé les protestations dont il vient d'être fait mention, croient devoir renouveler cet acte et *protester de nouveau* contre le pouvoir que s'attribue l'état de disposer des dogmes de l'église, et particulièrement *contre la suppression de la confession de foi helvétique.*

Ayant prouvé que les conclusions du rapport de la commission nommée pour examiner la motion de M. le ministre Thomas étaient basées sur des faits faux, les soussignés se croient fondés à demander *que cette pétition soit soumise à l'examen d'une nouvelle commission.* Ils forment les mêmes vœux que lui, pour une prompte révision de la loi ecclésiastique, qui, bien loin de consolider notre église, l'a au contraire ébranlée jusqu'en ses fondements, et porté la plus grave atteinte à son intégrité.

Monsieur le président et messieurs, ne vous étonnez pas de notre insistance et de notre persévérance, et ne voyez pas dans nos remontrances respectueuses la révolte ou l'insubordination; nous sommes des citoyens paisibles, qui aimons notre pays et ne voulons que son bonheur; nous saurions nous soumettre à une loi mauvaise, injuste, qui ne blesserait que nos intérêts temporels; mais ici il s'agit de biens plus précieux, et nous ne cesserons de protester contre un acte législatif qui tend à faire disparaître de notre chère église la pureté de la foi. Nous attendons de votre justice et de vos lumières que vous voudrez bien chercher à réparer le mal que lui a fait par cette loi la précédente législature.

Agréez, etc.

Cette pétition était revêtue de cinquante-sept signatures[1]. Immédiatement après cette lecture, M. Monnard présenta son rapport en ces termes :

Messieurs, par une pétition du 16 novembre, M. S. Thomas, ministre, vous a demandé de retirer la loi ecclésiastique actuellement en vigueur. Sur le rapport d'une commission et à la suite d'une discussion prolongée, vous avez décidé, le 1er décembre 1841, de ne pas prendre en considération la requête du pétitionnaire. Six semaines après, dans la même ses-

[1] Parmi les signataires de cette pièce se trouvait M. le ministre *Testuz*, à Nyon. La lecture de ce nom provoqua, on ne sait pourquoi, l'hilarité du grand conseil.

sion, cinquante-sept citoyens vous demandent que la pétition de M. le ministre Thomas soit soumise à un nouvel examen.

Votre commission, messieurs, unanime dans ses vues sur la demande qui vous est faite, l'est également par la conclusion qu'elle aura l'honneur de vous proposer.

Avant tout, elle déclare qu'à ses yeux le droit de pétition est tellement sacré, tellement essentiel dans la vie républicaine, que ni les importunités du malheur ou de l'obstination, ni les indiscrétions ou les abus qui se commettent ne doivent engager le législateur à porter la plus légère atteinte à ce droit. Que la lassitude même ne le pousse pas à l'humeur! Si les pétitionnaires vous accablent de demandes réitérées et sur le même objet, s'ils interrompent vos travaux au détriment de la législation, ils usent d'un droit, sans discernement peut-être, mais enfin ils usent d'un droit.

La pétition qui vient d'être lue est d'une nature différente. Vous avez suivi, messieurs, à l'égard de celle de M. le ministre Thomas, la marche prescrite par le règlement; vous avez pris une décision régulière. Et voici qu'on vous demande, non seulement ce que demandait M. Thomas (ceci n'est pour les pétitionnaires que l'expression d'un simple vœu), mais de revenir de votre décision, de soumettre à l'examen d'une nouvelle commission ce qu'une commission précédente a examiné, de discuter à nouveaux frais, non une requête nouvelle sur la même matière, mais une requête sur laquelle une délibération est intervenue. Ce qu'on demande, messieurs, à propos d'une pétition, c'est un second débat, que le règlement ne prescrit, ni n'autorise; c'est même plus qu'un second débat, c'est l'annulation d'une délibération close et complète, comme si vous n'aviez pas su ce que vous faisiez en la prenant.

Quelques termes de la pétition ne sont pas plus mesurés que la demande elle-même n'est conforme au respect que tout pétitionnaire doit au grand conseil et que le grand conseil se doit à lui-même.

Votre commission, messieurs, ne croit pas que la discussion doive s'ouvrir, ni qu'elle-même ait à vous présenter un préavis sur l'objet éloigné de la pétition, la révision de la loi ecclésiastique. Si elle avait une opinion à émettre sur ce point, elle serait encore unanime pour demander qu'on veuille bien attendre l'action et l'avis du temps, avant de recommencer une œuvre difficile et laborieuse. Une loi, surtout une loi qui a coûté tant d'efforts et provoqué tant d'agitation, ne doit pas ressembler à ce tissu que la main d'une femme rusée défaisait la nuit pour la recommencer de jour à la guise des importuns qui l'obsédaient.

A cet égard, votre commission vous proposerait aussi, messieurs, ce qu'elle a l'honneur de vous proposer par les considérations qui se rapportent à la demande directe des pétitionnaires, c'est *l'ordre du jour*.

Il est à peine besoin de dire que les conclusions de la commission furent adoptées; elles le furent même à l'unanimité, et, à la contre-épreuve, aucun membre ne se leva.

VIII

Malgré la volonté arrêtée et bien manifeste du grand conseil de n'accorder aucune satisfaction aux pétitionnaires, ceux-ci ne se découragent point; ils reviennent à la charge. Le 22 novembre 1842, M. *Fischer* présente au grand conseil un rapport sur une seconde pétition du pasteur *F. Vulliet*, qui demande que la loi ecclésiastique soit révisée, notamment dans son article 131[1], dans ce sens qu'il ne puisse plus être exercé de poursuites contre les pasteurs et les ministres impositionnaires à raison de leurs fonctions. La commission, se fondant surtout sur ce que la loi ecclésiastique était à peine en vigueur, proposait, dans sa majorité, que la pétition ne fût pas prise en considération, et, dans sa minorité, qu'elle fût renvoyée au conseil d'état à titre de renseignement.

Au cours de la discussion, M. *Rivier* appuya le renvoi au conseil d'état et rappela combien on avait été surpris, dans le pays et ailleurs, qu'un jury de doctrine fût institué au moment où l'on retranchait la règle de doctrine, la confession de foi. « Il faut donc, ajoutait M. Rivier, que celui qui sera jugé par un jury sache d'après quelle règle il le sera, et qu'il ait des

[1] « Les pasteurs... peuvent être suspendus de leurs fonctions, et même destitués, pour cause d'infraction manifeste et volontaire à l'obligation que leur impose leur serment, en ce qui concerne la prédication et l'enseignement. »

garanties pour l'avenir. » A ces prétentions si sensées et si modérées, le grand conseil n'eut pas de réponse plus péremptoire à faire que celle, imaginée à peu de frais, d'un député du nom de *Lavanchy* qui s'écria dans un mouvement d'indignation : « Plusieurs ministres ont refusé d'obéir à cette loi, et pourtant ils prêchent encore dans le pays; il y a des communes où on tient des réunions en dehors de celles de l'église, et où le pasteur et le régent vont; je voudrais que tous les ministres et les régents qui les fréquentent soient privés de leur traitement[1]!! » Après un argument aussi décisif, il ne restait plus au grand conseil qu'à voter la *non-prise en considération* de la pétition Vulliet.

IX

M. le pasteur *S. Thomas*, d'Yverdon, ne s'était point tenu pour satisfait de la manière dont sa première pétition avait été traitée par le grand conseil, en novembre 1841. Aussi, l'année suivante, renouvelle-t-il, auprès de l'autorité législative, ses instances pour obtenir que, dès à présent, le grand conseil avise dans sa sagesse au moyen de régler, par une nouvelle loi, les rapports de l'église et de l'état, de manière à ce que les droits de la première soient reconnus, qu'elle puisse se constituer et exercer régulièrement son action sur ses propres affaires.

Dans l'opinion de M. Thomas, lors de l'examen de sa première pétition, la question avait été plutôt éludée qu'envisagée en face et traitée à fond. Il s'en était suivi que les droits du clergé étaient restés méconnus. « L'église, disait M. Thomas, n'est ni l'état, ni le clergé pris isolément, et la loi actuelle est constituée de manière à empêcher l'exercice du droit de l'église

[1] Le 20 mai 1845, le député, préfet Mercier, présentera au grand conseil une seconde édition *conforme* de cette proposition, mais avec plus de succès.

de s'occuper de ses affaires. La séparation de l'église et de l'état n'est pas la conséquence forcée de l'organisme que le pétitionnaire sollicite; il faut seulement établir une sage distinction entre le caractère de l'un et l'œuvre de l'autre, et déterminer les sphères des deux corps. Si le grand nombre n'a pas encore saisi la liberté qui est demandée au grand conseil, il suffit qu'elle soit un droit d'autrui à reconnaître pour que le grand conseil lui soit favorable. Il en est de ce droit comme de la liberté de la presse; lorsqu'après la révolution de 1830 elle fut proclamée par les représentants du peuple, cent mille Vaudois peut-être ne savaient pas bien encore ce que c'était que cette liberté... »

C'est le 2 décembre 1842 que M. *Emery* fit au grand conseil le rapport dont il était chargé sur la pétition du pasteur d'Yverdon. Il rappela que la précédente pétition de M. Thomas avait été écartée par la non-prise en considération. Au mois de janvier 1842, de nouvelles pétitions critiquant le rapport de M. Richard avaient été également, et ensuite du rapport de M. le professeur Monnard, écartées par l'ordre du jour. La commission unanime reconnaissait que la loi ecclésiastique n'était point en vigueur depuis assez longtemps pour qu'on pût songer à la modifier dans ce moment. Il ne serait ni prudent, ni sage, de revenir sur ces matières difficiles et encore vibrantes de l'émotion que leurs débats avaient occasionnée, soit au sein du grand conseil, soit dans le pays.

A ces arguments de la majorité de la commission, une minorité de deux membres opposa que la loi ecclésiastique était loin de répondre aux besoins actuels de l'église, mais qu'il fallait la laisser subsister pour en montrer mieux les défauts. La minorité partageait en partie les vues de M. Thomas; elle n'en différait que sur la question d'opportunité, et ne voulait pas fermer la porte à toute révision de la loi. En conséquence, elle demanda que la pétition fût renvoyée au conseil d'état *à titre de renseignement.* Mais la majorité, rééditant des arguments maintes fois

employés, savoir que les réclamations contre la loi étaient peu nombreuses, que l'immense majorité des pasteurs l'avait adoptée, que les résultats fâcheux redoutés par les pétitionnaires ne s'étaient pas produits, concluait à la *non-prise en considération*. Cette manière de voir l'emporta.

X

L'année 1843 ne vit paraître aucune pétition de même nature que celles dont nous avons eu à nous occuper jusqu'ici. Il semble qu'à la longue la lassitude se soit emparée des opposants à la loi, ou peut-être, que ces derniers aient voulu laisser celle-ci se détruire par son exercice même. Cependant, nous avons encore une dernière tentative à signaler.

Dans la session ordinaire du printemps de 1844, le mercredi 29 mai, le grand conseil entendit un rapport de M. *Noblet*, intendant des postes, sur une troisième pétition de M. *F. Vulliet*, devenu pasteur de Vufflens-la-Ville. Le pétitionnaire, se fondant sur ce que le conseil d'état avait laissé célébrer librement le *vendredi saint*, accusait cette autorité de n'avoir pas suivi la marche voulue par la loi ecclésiastique. Il croyait donc pouvoir demander que, ensuite de la nouvelle loi elle-même, l'article de la constitution relatif à l'église nationale fût changé ou retranché. C'était une manière indirecte de réclamer la révision de la loi ecclésiastique, mais la commission estima qu'une demande d'une si grande importance, faite ainsi en passant, n'était pas à sa place. On vit dans la démarche de M. Vulliet des préoccupations systématiques, et on trouva ses observations sur la conduite du gouvernement dans l'affaire du vendredi saint irréfléchies et regrettables. Les classes n'ayant pas été unanimes, le conseil d'état avait autorisé les pasteurs à faire

ce qui se pratiquait déjà dans plusieurs localités. MM. *Clavel* et *Jaquet*, conseillers d'état, et *Noblet*, parlèrent contre la pétition de M. Vulliet, qui eut le sort de toutes celles qui l'avaient précédée.

Comme nos lecteurs ont déjà pu s'en convaincre, il n'était pas probable que le pouvoir législatif donnât de longtemps les mains à une révision de la loi ecclésiastique. En cela il se sentait appuyé par l'opinion publique. Non pas que cette opinion se préoccupât beaucoup de la nature et des conséquences de la loi. En réalité, cette loi, comme tant d'autres, n'était connue que d'un nombre relativement très restreint de citoyens; mais c'était la loi, c'était l'expression de la pensée du grand conseil sur ces matières; cela suffisait à la masse. Dans le sein du grand conseil lui-même, les antagonistes de la loi, comprenant sans doute combien leurs efforts dans le sens d'une révision immédiate seraient inutiles, se bornent, soit à plaider la cause générale de la liberté de l'église, soit à prononcer d'avance l'oraison funèbre de la loi. A mesure même que les années s'écoulent, les voix qui protestent s'éteignent de plus en plus. Peut-être avait-on la conviction que, dans ce cas comme dans tant d'autres, le temps se montrerait un grand maître. Le clergé, à son tour, ne prenait aucune mesure d'ensemble : il laissait quelques-uns de ses membres agir isolément. Les approuvait-il? les blâmait-il? Questions auxquelles il est difficile de répondre d'une manière précise.

Mais ceci nous amène assez naturellement à parler d'une dernière tentative de M. Burnier pour ébranler ses anciens collègues dans le ministère et les pousser à une action commune; tentative qui, par sa non-réussite, devait isoler encore plus son auteur.

XI

M. Burnier avait fait, on s'en souvient, une étude approfondie de la loi ecclésiastique de 1839, et, avant que cette loi fût mise à exécution, il avait, dans quatre brochures successives, démontré qu'elle était inconstitutionnelle et impolitique, anti-évangélique et irréligieuse. A cela s'était borné l'effort de M. Burnier. Il avait laissé dans l'ombre un côté considérable de la question, et même le plus important au point de vue pratique; il avait bien montré la loi en désaccord avec la charte de l'état et avec celle de l'église, l'Evangile, mais il ne l'avait pas appréciée sous le rapport moral. C'était, dans une étude générale aussi importante, une lacune à combler. Aussi la première année d'existence de la loi n'était pas écoulée que M. Burnier consacrait à cet objet son *Appel à la conscience des ministres de l'église nationale*[1].

La thèse fondamentale posée par M. Burnier dans cet opuscule est que la loi ecclésiastique est *immorale*. Au-dessus de cette loi, en effet, il existe une autre loi, la loi suprême en ces matières, la *Bible*. La loi ecclésiastique est conforme ou contraire à cette loi des lois; or, dans son esprit, elle est contraire à l'esprit de l'Evangile, donc elle est contraire à la loi de Dieu, elle est immorale.

Sous l'apparence de l'ordre, c'est le désordre que cache cette loi, — et M. Burnier n'a pas de peine à le montrer dans un rapide coup d'œil jeté sur la loi; — une loi de cette sorte n'est pas une vérité, elle est même quelque chose de déloyal. Cette loi *nous trompe*, donc elle est immorale. Ceux qui ont fait la loi ont eu sans doute des vues lointaines. Pour atteindre leur but, il fallait *consacrer l'omnipotence de l'état en matière spirituelle et l'asservissement complet de l'église*[2]. On verra ce que peut une

[1] Morges, 2 décembre 1841. — Lausanne, Ducloux, 46 pag.

[2] Ici, comme ailleurs, c'est nous qui soulignons.

loi qui remet aux corps politiques le pouvoir du pape, joint à celui de César[1].

La loi consacre l'*oppression;* c'est une manière de persécuter. Tôt ou tard une lutte entre les deux pouvoirs est inévitable. La loi organise la plus effrayante oppression de l'église par l'action combinée de l'état et du clergé.

Mais si la loi est en opposition avec les premiers principes de la morale chrétienne, quels devoirs ce fait impose-t-il aux ministres de l'église?

Le chrétien ne doit avoir rien à démêler avec une loi immorale; les ministres de l'église nationale feront-ils l'expérience de la loi irréligieuse et immorale sur l'église elle-même? On compte cependant sur eux pour cela. Si la loi est telle à leurs yeux, ils doivent *se retirer*. Si l'on ne peut obéir à cette loi, il faut cesser toutes relations avec elle; il n'est pas permis de n'obéir qu'à moitié.

Ceci est une question de morale, d'obéissance à Dieu et d'obéissance au magistrat établi de Dieu. C'est encore une question de probité et de délicatesse. Beaucoup de gens s'étonnent de la position fausse et mixte que les pasteurs ont adoptée. Mais il n'y a pas d'autres moyens pour échapper à l'empire de la loi que de rompre avec le système inconstitutionnel qu'elle a fondé. Si les pasteurs avaient agi ainsi, c'eût été pour l'église une résurrection d'entre les morts. Continuer son ministère dans ces conditions, c'est accepter la loi et ses principes, c'est donner au monde le spectacle du matérialisme politique envahissant l'église.

Ici M. Burnier, en rappelant que plusieurs pasteurs, partisans de la séparation de l'église et de l'état, acceptent la loi au lieu de se séparer, fait remarquer que ces pasteurs avaient espéré la démission d'un grand nombre de leurs collègues, tandis que celle de quatre ou cinq seulement leur paraît malheu-

[1] On devait le voir en 1845.

reuse. Il ajoute, avec une justesse de coup d'œil que l'avenir devait confirmer, qu'on aurait probablement vu dans cette démission générale *tout simplement une affaire de parti*, dont l'effet aurait été fâcheux.

Dans la conviction de M. Burnier, la loi est le fait des pasteurs, parce que, à l'exception de trois ou quatre, *ils n'ont pris aucune peine pour éclairer le pays* sur les questions d'ordre ecclésiastique et religieux qui allaient se décider. « Nous devons la loi actuelle à la manière dont la majorité du clergé s'est conduite dans toute cette affaire. » Reproche sévère, mais trop justement mérité, et qui appelait, comme conclusion naturelle, cette vigoureuse apostrophe de l'auteur à ses anciens collègues : « Oui, il s'agit ici de Dieu et de votre âme, de votre responsabilité personnelle! Devant Dieu, que pensez-vous du système ecclésiastique auquel vous consentez implicitement par la conservation de votre poste ou de votre rang? Devant Dieu, que pensez-vous du genre d'obéissance que vous rendez ou que vous vous proposez de rendre à la loi de votre pays? Si la loi est bonne devant Dieu, exécutez-la, soutenez-la, défendez-la; si elle ne l'est pas, sortez de dessous son action malfaisante. Et si vous ne prenez ni l'un ni l'autre de ces partis, permettez-moi de vous le dire encore, vous prenez de tous les partis le pire : infidèles à Dieu, vous êtes rebelles à la loi. »

XII

Comment se fait-il qu'un si pressant, qu'un si sérieux appel n'ait pas trouvé d'écho au sein d'un clergé qui comptait cependant un si grand nombre de pasteurs pieux et pour lesquels la *conscience* n'était pas un vain mot? Il faut admettre, ou que M. Burnier était aveuglé par des préventions injustes contre la loi, ou que le clergé, dans sa masse, n'avait pas une vue claire de la situation. Les pasteurs, en très grande majorité, nous le

savons, ne partageaient pas les vues de M. Burnier; ils ne croyaient pas que la loi fût immorale, et ils ne se laissaient point toucher par les arguments de l'*Appel à la conscience*[1]. Tel fut le cas, entre autres, d'un homme excellent, d'un fidèle ministre de Christ, M. *F. Crinsoz*, alors pasteur à Agiez, qui adressa au *Courrier suisse* (fin février 1842) une réponse à la brochure de M. Burnier. Cinq ministres de l'église nationale, réunis en conférence à Orbe, avaient adhéré à la lettre de M. Crinsoz[2]. La *Gazette de Lausanne*, qui, on le comprend, ne pouvait voir de bon œil la nouvelle publication de l'ancien pasteur de Morges, fut enchantée des quatre pages de M. Crinsoz et se hâta de les annoncer dans ses colonnes par un entrefilet ainsi conçu :

« Un ministre chrétien, M. L. Burnier, vient de publier sous le titre de *Appel à la conscience des ministres de l'église nationale*, une brochure dont les hommes sages apprécieront la valeur. Il prétend d'abord que les ministres de l'église nationale doivent renoncer à cette qualité, parce que la loi ecclésiastique de ce canton est immorale, puis il ajoute « qu'on doit se sous- » traire à l'action d'une loi immorale, ou la violer sans scru- » pule. » Heureusement pour notre clergé, d'autres ministres de l'église nationale, et plus spécialement M. le pasteur Crinsoz, se sont empressés, dans un article que celui-ci vient de publier, de dénoncer ces doctrines à la société comme jetant au milieu d'elle les principes les plus subversifs[3]. » Pour le journal de M. Miéville, on sait que, de vieille date, les revendica-

[1] La brochure de M. Burnier fut jugée très sévèrement par ses collègues en général. Qu'un étranger au pays eût écrit ainsi, ils l'auraient compris; mais ils étaient outrés de ce que M. Burnier paraissait vouloir leur forcer la main en rendant leur position scandaleuse.

[2] Le *Courrier suisse*, qui avait annoncé l'*Appel à la conscience*, ayant refusé d'insérer dans ses colonnes la réponse de M. Crinsoz, celui-ci la fit imprimer à part dans une petite brochure de 4 pag. (Lausanne, Delisle), sous ce titre : *A la rédaction du Courrier suisse.*

[3] *Gazette de Lausanne*, 1842, N° 33, 26 avril.

tions de la conscience devenaient promptement *les principes les plus subversifs de la société et de la morale.* Mais, cette fois, la *Gazette* trouva un auxiliaire dans un écrit périodique assez heureux pourtant pour compter Vinet au nombre de ses collaborateurs. La *Revue suisse* se montra peinée de la brochure de M. Burnier. « On y sent, disait-elle, percer partout une secrète irritation contre ce qu'on veut bien appeler chez nous le clergé[1]. » C'était déplacer la question qui était simplement celle-ci : Irrité ou non irrité, M. Burnier a-t-il eu tort ou raison dans ses accusations contre les pasteurs?

Il va sans dire que M. Burnier ne pouvait laisser sans réponse les graves imputations de la *Gazette*. Il le fit dans les termes suivants :

Monsieur le rédacteur,

On vient de me communiquer le numéro de votre journal où vous parlez d'un écrit qui a vu le jour déjà depuis quelques mois, et auquel, à ce qu'il paraît, je serai forcé de donner plus de publicité que je n'en ai eu d'abord la pensée. Selon vous, monsieur, je professerais les *principes les plus subversifs de l'ordre social* et, *heureusement pour notre clergé, M. le pasteur Crinsoz et quelques autres, se sont empressés de dénoncer mes doctrines à la société.* De là, sans doute, à me dénoncer aux tribunaux, en certains lieux et en certains temps, il n'y aurait qu'un pas! Or, monsieur, quelles sont ces doctrines? Si quelqu'un les déclare criminelles, du moins on ne saurait les trouver nouvelles. Les voici : « Il faut se soustraire à l'action d'une loi immorale, ou la violer sans scrupule. » C'est à M. Crinsoz de dire si vous l'avez bien compris. Quant à moi, je ne crains pas d'exprimer qu'il serait honteux pour un clergé, et déplorable pour le peuple remis à de tels conducteurs qu'il pût y avoir plusieurs de ses membres, et notamment un homme tel que mon ami, M. le pasteur Crinsoz, qui osassent soutenir que le chrétien doit se conformer à une loi immorale, et le faire, même lorsqu'il lui serait possible, sans illégalité, de n'avoir rien à démêler avec elle. C'est justement là ce qui serait la doctrine contraire à la mienne. Mais afin que les *hommes sages*, comme vous le dites, *apprécient la valeur de ma brochure*, quant au point en question, permettez-moi, monsieur, de rétablir ici ma thèse en peu de mots.

[1] *Revue suisse*, 1842, pag. 184, 185.

Dans mon *Appel à la conscience des ministres*, je pose en principe, aussi fortement que vous le feriez vous-même, mais pas plus fortement que ne le fait la sainte Ecriture, le devoir d'obéir aux lois civiles, par obéissance même pour Dieu. Je n'en excepte que les lois manifestement immorales, et encore je fais ici une distinction importante. S'il y a moyen, sans violer la loi, de se soustraire à son action, il le faut. Ce serait le cas d'un notaire, par exemple, qui verrait, dans les lois qui règlent son office, quelque chose d'immoral; nulle loi ne le forçant d'ailleurs à rester notaire, il résignera son emploi. C'est le cas d'un pasteur qui trouve immorale la loi ecclésiastique ; nulle loi ne le forçant à demeurer pasteur, il doit résigner son poste; car il ne peut y demeurer sans obéir à toutes les prescriptions de cette loi qu'il estime immorale. Mais si la loi est de telle nature qu'on ne puisse en aucune manière cesser d'avoir affaire avec elle (ce qui n'est pas ici le lieu), et que cette loi soit manifestement immorale, il faut la violer sans scrupule. Ces principes, je l'avoue, seraient *subversifs d'un ordre social* fondé sur la violence et sur l'immoralité; mais quand ils seront universellement admis, on n'aura plus aucune loi qui ne soit conforme à la justice éternelle et qui ne commande l'obéissance cordiale de tout chrétien. Par conséquent, j'estime que ce sont des principes protecteurs de l'ordre social, bien loin qu'ils aillent à le renverser. Si je disais, comme le fait M. Crinsoz, sans doute par inadvertance, qu'il n'est *aucune loi humaine qui ne soit entachée d'immoralité*, ma doctrine générale aurait, j'en conviens, quelque chose de fort anti-social. Mais je pense, au contraire, que les lois immorales ne sont, et ne peuvent être, au milieu de nous, que de rares exceptions.

Je ne sais, monsieur, si ce petit nombre de lignes suffira aux *hommes sages* pour comprendre de quoi il s'agit. Dans tous les cas, vous comprendrez, vous, monsieur, tout ce qu'il y a d'important pour moi que vous leur donniez place dans votre journal.

Agréez, etc. L. BURNIER.

Morges, 29 avril 1842.

La *Gazette*, tenant à avoir le dernier mot, demanda : « A quels caractères reconnaîtra-t-on l'immoralité d'une loi, et qui en sera le juge? La chose étant impossible, la société serait brisée. Ce n'est pas ce que pouvait vouloir un *homme aussi honorable que M. Burnier*[1]. »

[1] *Gazette de Lausanne*, 1842, N° 36, 6 mai.

XIII

A en juger par les faits que nous venons de relater, il semblerait que la loi ecclésiastique de 1839, après avoir brisé sans trop de peine l'opposition directe qui lui était faite par quelques membres du clergé et par un nombre de laïques en tout cas assez restreint, dût être assurée d'une existence longue et facile. Ce serait là une erreur. La loi pouvait être *subie* par la très grande majorité de ceux sur lesquels elle pesait le plus directement, c'est-à-dire les pasteurs; elle ne les satisfaisait cependant point. Tel événement pouvait survenir qui changerait la position du clergé vis-à-vis de la loi, et, surtout, le temps n'était plus où l'on avait tout à redouter de la *rigueur des lois.* Le gouvernement paternel de 1830 n'était pas hostile à l'église : il ne voyait pas dans les pasteurs rien que des fonctionnaires publics, assujettis à toutes les volontés du pouvoir civil, des espèces de lieutenants du gouvernement pour la dispensation des secours religieux. La loi, sans être éludée formellement, serait sans doute tempérée dans ses applications par les souvenirs et les traditions du régime antérieur. Et puis, le jour viendrait où, tout naturellement, ses dispositions les plus choquantes tomberaient en désuétude. Il ne semblait donc pas qu'il fût nécessaire de procéder à une levée de boucliers contre une loi condamnée d'avance et qu'on avait, dans le sein même dn grand conseil, qualifiée de *transitoire.* La patience semblait donc être l'arme la plus sûre; elle devait, à la longue, se montrer la plus efficace.

Cependant, si les arguments que nous venons d'exposer empêchaient le mécontentement réel de se faire jour d'une manière plus éclatante, ceux-là mêmes qui raisonnaient ainsi sentaient qu'il y avait tout au moins quelques mesures de prudence à prendre. L'opposition directe à la loi pouvait ne pas aboutir;

elle pouvait se heurter à un inébranlable *non possumus* de l'autorité législative. Il fallait, en conséquence, soit maintenir ce que le passé avait légué de bon à l'église, soit préparer les voies à une émancipation dont on sentirait peut-être prochainement l'impérieux besoin. Parallèlement donc à l'opposition directe, mais sans connexion bien apparente avec elle, nous voyons se poursuivre et se présenter sous une double face une opposition indirecte dont l'efficacité, lente mais réelle, ne pourra être mise en doute par quiconque s'appliquera soigneusement à rechercher la genèse des faits qui ont signalé chez nous l'année 1845. C'est cette opposition indirecte que nous allons maintenant étudier.

CHAPITRE III

L'opposition indirecte. Le point de vue doctrinal et la société laïque.

Craintes provoquées par l'abolition de la confession de foi helvétique. — La *société laïque pour le maintien de la saine doctrine dans l'église évangélique du canton de Vaud.* — Les fondateurs de la société. — Premiers indices et préoccupations originelles. — Un caractère essentiel de la *société laïque.* — Ses *statuts.* — Position particulière faite aux membres du clergé vaudois. — *Circulaire* qui leur est adressée. — *Manifeste* de la société laïque. — Son activité. — Evangélisation. Bibliothèques circulantes; publication d'écrits religieux : *Abrégé de la doctrine du salut* par *L. Burnier.* — Le *Bulletin religieux.* — Actualité et importance des questions traitées dans le *Bulletin.* — La liberté de l'église et la loi de 1839. — Dissolution de la société laïque. — Causes de cette dissolution. — Préoccupations trop exclusivement doctrinales. — Vues divergentes. — Démissions successives. — Une lettre de M. *de Saint-George.* — Questions ecclésiastiques en jeu. — Influence réelle de la société laïque.

I

L'abolition de la confession de foi helvétique par la loi du 14 décembre 1839 avait été envisagée par la très grande majorité des pasteurs et par bon nombre de laïques pieux, comme

le sinistre pronostic du rejet des doctrines évangéliques elles-mêmes, de ces doctrines sur lesquelles l'église nationale vaudoise avait été constituée et dont, officiellement, elle ne s'était jamais dessaisie. Si la nouvelle loi ne garantissait point le maintien de ces doctrines, si même elle les menaçait dans leur existence, n'était-ce pas l'impérieux devoir des fidèles amis de l'église nationale de soutenir de toutes leurs forces le fondement même sur lequel cette église reposait depuis des siècles? Plusieurs laïques pieux en jugèrent ainsi. Soucieux de sauvegarder la foi de l'église, plus encore que préoccupés de l'organisation de cette dernière, ils portent toute leur attention sur le premier de ces objets et fondent la *société laïque pour le maintien de la saine doctrine dans l'église évangélique réformée du canton de Vaud.*

L'initiative de cette œuvre nouvelle semble avoir appartenu essentiellement à un homme dont le nom s'est déjà souvent rencontré sous notre plume, — à un chrétien dont l'activité pour le bien a été grande parmi nous, — à M. *Théodore Rivier*. Autour de lui viennent se grouper, en lui tendant la main d'association, des laïques pieux, zélés et dont une génération antérieure a répété les noms avec respect; des hommes tels que MM. *Henri Tronchin* à Lavigny, *Henri de Mestral-Fischer* également à Lavigny, *de Loriol-de Portes*, au bois d'Ely près de Crassier, le comte de *Saint-George* à Changins, sur Nyon, *Eugène Doxat* à Béthusy, près Lausanne, l'avocat *F. Burnier* à Lutry, et d'autres encore. Les ministres ne devaient pas prendre rang dans la société au même titre que les autres fidèles. C'étaient en effet les efforts des *laïques* qu'on voulait concentrer et rendre ainsi plus efficaces. Cependant des pasteurs qui, comme MM. *L. Burnier* et *Golliez*, par exemple, cesseraient de faire partie du corps du clergé, deviendraient membres de la société aux mêmes conditions que les laïques.

II

C'est déjà vers le milieu de 1840 que nous saisissons, dans des lettres particulières, les germes de ce qui deviendra, l'année suivante, la société laïque. C'est ainsi que, dans une lettre de M. l'avocat F. Burnier, nous lisons ces lignes significatives sur la situation où se trouvait alors l'église vaudoise : « Nous sommes dans le faux, nous sommes dans le désordre, il faut en sortir ; voilà le sens de vos lettres et voilà ce dont je suis pénétré comme vous. Mon frère, Louis Burnier, m'écrivait dernièrement : « Si » l'église existe, il faut qu'elle se montre; si elle n'existe pas, » il faut la former. » C'est vrai. Mais les ravages causés par l'ordre de choses faux et le désordre dans lesquels on a vécu jusqu'à présent sont tels, qu'on ne s'entend pas sur les questions capitales : L'église existe-t-elle?... ou bien : Comment la former? C'est une véritable tour de Babel, en sorte qu'il faut que ceux qui ont le même langage se réunissent, et à part, pour un temps. C'est pourquoi je pense comme vous que nous ne devons attendre ni la conférence ni les sociétés évangéliques. J'ajouterai que nous ne devons pas compter sur le clergé ; je parle des ecclésiastiques qui passent pour être de nos frères, car le clergé est tout entier une monstrueuse machine dans le faux et constitue un grave désordre de plus[1]. » La situation étant telle aux yeux de M. F. Burnier, il donnait avec empressement les mains à M. Rivier et le pressait de commencer quelque chose sans retard.

Le titre à donner à la nouvelle société ne fut pas, dès l'abord, bien fixé; le premier titre présentait une idée plus vaste que celui auquel on s'arrêta plus tard : « le maintien de l'*église chrétienne évangélique réformée* dans le canton de Vaud. » Le but était également plus général, si, du moins, M. F. Burnier

[1] Lettre à M. Rivier. Vevey, 23 août 1840.

exprime exactement dans sa lettre la pensée première qui aurait été de « former, pour autant que cela dépendra de nous, l'assemblée de tous les enfants de Dieu, la colonne et l'appui de la vérité. » Quant aux principes à professer, ils devaient se résumer dans cette formule : « La Bible, rien que la Bible, toute la Bible. » Si cependant une confession de foi était possible, M. F. Burnier l'accepterait avec plaisir, mais il n'en ferait pas une condition de fondation, ni un *sine qua non* pour l'avenir.

Moins exubérant dans l'expression de ses sentiments que son frère l'avocat, le pasteur *Burnier* n'est pas moins heureux à la pensée d'une prochaine manifestation laïque en faveur des saines doctrines. « Mon bien cher frère, écrit-il à M. Rivier, je me réjouis avec actions de grâce à Dieu des nouvelles que vous me donnez. *Hoc erat in votis*, comme vous le savez, et rien ne sera plus propre à me rattacher à ma position, que de voir enfin quelqu'un d'entre les non-ecclésiastiques se lever pour l'église. Il en était bien temps; car une grande responsabilité pèse sur les laïques, au temps actuel. C'est l'état laïque qui opprime, et c'est à l'église laïque à réclamer. Le clergé dégradé, payé par l'état, ne fera rien. D'ailleurs, il s'agit de se tirer de ses griffes tout autant que de celles du pouvoir. Et plus on désire que les pasteurs consciencieux demeurent à leur poste dans l'intérêt de la vérité, plus il importe de les encourager en leur montrant que, tandis qu'ils sont *dans* le temple, d'autres travaillent *pour* le temple.... En lisant votre lettre je me suis dit : — Voilà les soldats de Gédéon qui se lèvent, et toi, *lévite*, tu vas te remettre essentiellement, si ce n'est exclusivement, à ton œuvre d'évangélisation dans ta paroisse.... Jusqu'ici j'adopte complètement toutes vos vues : vérité, liberté, action essentiellement laïque. Mais ne consentez en aucun cas à séparer ces deux derniers points du premier[1]. »

[1] Lettre datée de Morges, 21 février 1841.

III

Un fait qui ressort très clairement des citations auxquelles nous venons de nous livrer, c'est que les fondateurs et les premiers adhérents de la société laïque tiennent à rester membres de l'église nationale du canton de Vaud. C'est *dans le sein de cette église* que la société doit se former et elle ne travaillera pas à la renverser. — La société laïque ne sera pas une société de *dissidents*, et, en quelque sorte, une nouvelle dissidence. — Ceci sera accentué très fortement dans les publications de la future société. Il est vrai que M. F. Burnier, déjà dans la lettre que nous avons citée plus haut, exprime formellement le désir que « la société évite tout ce qui pourrait repousser des chrétiens dissidents non étroits, » et cela, parce qu'il est entendu que « la société doit se former en vue de la gloire de Dieu, et, par conséquent, en vue aussi de l'amour fraternel et de la communion de tous les enfants de Dieu. » — Mais M. Burnier lui-même entend bien que la société travaillera à l'affermissement de l'église nationale. De son côté, M. Henri Tronchin craint qu'on n'accuse le projet de constitution de la société qu'il vient de recevoir, de « cacher le véritable but de l'association. » La conviction de M. Tronchin est que « nous abordons une époque où nous allons voir le système des églises nationales, tel qu'il se présente aujourd'hui, tomber de toutes parts. » Mais ce système sera remplacé par des formes dont M. Tronchin ne peut se rendre compte, et, en conséquence, il redoute de se mêler des questions d'église, comme étant une œuvre prématurée. Il croit voir que la vraie pensée des auteurs du projet est bien d'obtenir une église indépendante des liens gouvernementaux et qui n'ait rien à démêler avec le pouvoir civil. Si tel était le but réel, peut-être y aurait-il plus de simplicité à le dire tout franchement. Dans l'opinion de M. Tronchin, — qui, en réalité,

ne devait pas être contredite par le principe constitutionnel et dirigeant de la société laïque, — ce qu'il y avait à faire pour le moment, c'était « de chercher à ranimer et à réunir les forces des sociétés chrétiennes et de les rallier autour de l'étendard de l'Evangile, formulé par l'extrait des confessions de foi, — par une vaste association. » — « Ce n'est pas, ajoute M. Tronchin, la loi de 1839 qui a fait le mal, elle a seulement révélé celui qui existait et manifesté l'incrédulité de la majorité de la nation, l'ignorance des masses, l'insouciance du clergé pour les doctrines, puisqu'il s'est laissé ôter son étendard, et son attachement excessif aux formes et au bien-être matériel. Ce serait à nos yeux avoir peu fait que d'obtenir le retrait de la loi qui régit actuellement l'église vaudoise. L'on retrouverait les pasteurs continuant à vivre isolés et prêchant tant bien que mal des sermons et des sermons, tantôt devant un temple à peu près vide, et, quatre fois par an, devant une nombreuse assemblée. Jusqu'à ce qu'il y ait des âmes réveillées, l'élément laïque ne pourra être employé avec quelque fruit comme rouage dans la direction de l'église. Il faut mettre le doigt sur la plaie, et, partout où l'Evangile n'est pas prêché, faire son possible pour qu'il le soit; partout où le pasteur sommeille, employer les moyens convenables pour le réveiller et l'aider. Je me doute bien qu'on criera au méthodisme et au séparatisme! Soit, tout cela m'inquiète peu, et tout cela vaut mieux que de laisser les âmes qui sont autour de nous, mourir sans avoir fait leur paix avec Dieu[1]. » Ainsi, tout disposé à signer l'acte d'association, M. Tronchin voulait auparavant bien spécifier le but qu'on devait se proposer : maintenir haut élevé l'étendard de l'Evangile, sans préoccupations ecclésiastiques et sans attaques dirigées contre l'établissement officiel, tel qu'il existait alors.

[1] Lettre datée de la Prairie (Genève) et adressée à M. de Loriol de Portes, 19 mars 1841.

IV

Les travaux préparatoires une fois achevés, et un nombre suffisant de laïques se montrant décidés à entreprendre l'œuvre nouvelle, la société prit naissance au printemps de 1841. Ses *statuts*, exposant d'une manière très nette les *considérants* sur lesquels les fondateurs déclaraient s'appuyer, en même temps qu'ils font connaître avec précision le *but* de la société et les *conditions d'admission* dans son sein, nous les reproduisons ici tels qu'ils furent publiés le 16 juin 1841, et répandus par la voie de la presse. Les fondateurs de la société prenaient pour mot d'ordre, et ils inscrivaient en tête des statuts cette parole empruntée à l'Ecriture sainte : « Nous n'avons aucune puissance contre la vérité, nous n'en avons que pour la vérité. » (2 Cor. XIII, 8.)

Considérant que la loi du 14 décembre 1839 a porté atteinte à l'intégrité de l'église évangélique réformée du canton de Vaud :

a) en la privant de sa confession de foi, qui servait de règle à l'enseignement religieux et à la prédication; détruisant ainsi le lien commun qui existait entre les diverses paroisses, et livrant désormais celles-ci aux vues individuelles des pasteurs, ce qui ouvre la porte à toute espèce de doctrines;

b) en plaçant cette église, même dans ses intérêts les plus chers, comme les plus étrangers au pouvoir civil, à la discrétion des corps politiques de l'état.

Considérant qu'il est du devoir de tout membre de l'église de travailler au bien et à la prospérité de cette église.

Considérant enfin que le droit des membres laïques de l'église, d'être consultés sur ce qui touche aux intérêts généraux de cette église, a été méconnu jusqu'ici, et que le clergé seul est constitué en corps; et désirant posséder un centre au moyen duquel ils puissent, eux aussi, agir pour les intérêts de leur église.

D'après ces motifs, et en implorant sur leur œuvre la bénédiction du Dieu trois fois saint, Père, Fils et Saint-Esprit, les soussignés ont résolu ce qui suit :

Art. I. Ils se constituent en société sous le nom de *Société laïque pour le maintien de la saine doctrine dans l'église évangélique réformée du canton de Vaud.*

Art. II. Le but de cette association est :

a) de favoriser par tous les moyens conformes aux devoirs du chrétien et en restant en dehors de tout parti politique, les institutions qui pourront conserver et propager au milieu de nous les doctrines vitales de notre église évangélique réformée ;

b) d'éclairer l'opinion publique sur le droit qu'ont les membres d'une église, même unie à l'état, d'être écoutés dans leur capacité collective lorsqu'il s'agit de ses intérêts spirituels.

Art. III. Pour éviter tout malentendu sur ce qu'on doit considérer comme les doctrines vitales de notre église évangélique réformée, les membres de l'association reconnaissent qu'elles sont renfermées *dans la confession de foi helvétique*, et en particulier dans l'extrait textuel ci-annexé[1].

Art. IV. Toute personne qui, se trouvant d'accord avec les principes ci-dessus, désirera faire partie de la société, en deviendra membre en annonçant son adhésion et en apposant sa signature au pied des présents statuts.

Art. V. § *a)* Les pasteurs ou ministres de l'église évangélique réformée du canton de Vaud, consacrés avant le 1er janvier 1841, ont droit de séance et voix consultative dans le comité et dans les assemblées générales de la société.

§ *b)* Les pasteurs ou ministres qui seront consacrés à l'avenir, n'auront cette prérogative qu'après avoir signé les statuts de la société.

§ *c)* Les ministres de cette église qui cesseraient de faire partie de son corps de clergé, sont admis au nombre des sociétaires aux conditions spécifiées à l'art. IV.

Art. VI. La société se réunira en assemblée générale pour arrêter son règlement intérieur, qui sera annexé aux présents statuts.

Les soussignés, en entrant dans cette association par les motifs et dans le but ci-dessus exprimés, ont la conviction qu'ils remplissent un devoir chrétien et répondent en même temps aux obligations que leur impose, envers la patrie, leur qualité de citoyens. Ils ont la ferme volonté de se

[1] Nous ne reproduisons pas cet extrait.

tenir, dans l'accomplissement de la tâche qu'ils entreprennent, en dehors de tout esprit de parti, marchant avec persévérance vers le but qu'ils se proposent, savoir *la gloire de Dieu* et *le véritable bonheur de leur pays.*

De Loriol, membre du grand conseil, à Crassier.
De Mestral-Fischer, à Aubonne.
De Saint-George, à Changins.
Doxat, Eugène, à Lausanne.
Dufour-Bippert, conducteur des diligences.
Girardet, Fs., instituteur, à Lausanne.
Glady, Sl., maître de musique, à Lausanne.
Manuel, Fs., confiseur, à Lausanne.
Noir, F., négociant, à Lausanne.
Rambert, instituteur, à Lausanne.
Regamey, Jacques-Louis, à Lausanne.
Rivier, membre du grand conseil, à Lausanne.
Thuillard, instituteur, à Lausanne.
Tronchin, colonel, à Lavigny.
Van der Muelen-Felss, banquier, à Lausanne.
Burnier, Ls., ministre de l'Evangile, à Morges.
Golliez, Benj., ministre de l'Evangile, à Lausanne.

V

Comme on le voit par la pièce que nous venons de transcrire, la société laïque se présente bien comme une opposition réelle, quoique indirecte, à la loi ecclésiastique de 1839, accusée, avec raison, de porter atteinte à l'intégrité de l'église du canton de Vaud. Mais si la société revendique pour les laïques leur droit à une part active dans l'administration de l'église, droit que la loi leur dénie absolument, c'est cependant toujours dans les cadres de cette église que la société restreint son action, soit quant au maintien des saines doctrines évangéliques, soit quant à la revendication des droits des laïques.

Le but principal de la société étant de conserver et de propager dans le pays les doctrines vitales jusqu'à ce jour profes-

sées par l'église, seize *articles de la foi chrétienne, extraits textuellement de la confession de foi helvétique*, et portant sur ce qu'on est convenu d'appeler les doctrines capitales de l'Evangile, étaient annexés aux statuts de la société[1].

La position particulière faite par les statuts aux ecclésiastiques vaudois, membres du clergé national, mais désireux de se joindre à la société, est caractéristique. Il est évident que la société voulait agir en dehors de toute attache ecclésiastique, soit en vue d'une plus grande liberté d'allures, soit pour solliciter le concours de chrétiens de tous ordres, soit pour ne pas compromettre la position officielle des pasteurs qui s'associeraient à ses travaux ; aussi les ecclésiastiques ne sont-ils sociétaires qu'à titre de simples croyants, et nullement en vertu de leur caractère de ministres de l'Evangile.

VI

Les statuts de la société laïque furent envoyés à tous les pasteurs et ministres de l'église nationale, à tous ceux du moins, nous le supposons, qu'on n'avait pas quelque raison d'envisager comme décidément hostiles aux intentions manifestées par la société. Cet envoi fut accompagné de la circulaire imprimée que voici :

Lausanne, le 29 juin 1841.

Monsieur le pasteur (ministre),

Vous recevrez ci-joints les statuts d'une société pour laquelle nous osons réclamer le concours de vos prières, et, autant qu'il vous sera possible, votre active coopération.

Née des circonstances fâcheuses de notre église, cette société se propose pour unique but, de maintenir et de propager au milieu de nous la saine doctrine, telle que la proclamèrent les pères de la réforme et

[1] 13 pag. petit in-4. Imprimerie des frères Blanchard, Lausanne.

qu'elle fut professée dans nos livres symboliques, jusqu'au 31 décembre 1840. Ce n'est pourtant pas d'une simple société évangélique qu'il s'agit; ce n'est pas non plus une nouvelle église que nous fondons : c'est une société de l'église existante, dans cette église et pour cette église. Nous partons du principe posé par le Saint-Esprit, que « l'église est la colonne et l'appui de la vérité. » (1 Tim. III, 15.) Or l'église embrassant dans son sein non seulement les pasteurs, mais aussi les laïques, nous venons revendiquer notre part de la tâche glorieuse qui est dévolue à tous ceux qui croient du cœur, de défendre contre toute attaque les doctrines du salut. (Jude 3.)

Que notre église ait, sous ce rapport, reçu par la loi du 14 décembre 1839, un coup funeste, et que de grands et de nouveaux devoirs nous soient imposés en conséquence, c'est ce que nul chrétien ne saurait mettre en doute. Or, comme moyen de contre-balancer le mal accompli, nous pensons que le fait seul de notre association n'est pas sans quelque valeur. Nous pensons également que, sous la bénédiction du Seigneur, cette association pourra, dans une grande mesure, obvier aux maux dont l'avenir est plein, et même que c'est par là peut-être que Dieu se prépare à faire tourner en bien ce qu'au fond nous ne pouvons envisager que comme un mal.

Quant aux travaux ultérieurs de notre société, ils seront ce que les directions de la Providence leur donneront d'être. Mais ce que nous pouvons déclarer dès à présent, c'est que nous ne formons point notre association dans l'intérêt de certaines formes d'organisation ecclésiastique, bien moins encore avec la pensée de travailler à la séparation de l'église d'avec l'état. Ce sont des points sur lesquels les sociétaires diffèrent de vues; mais ils sont unanimes pour vouloir que l'église soit une *vérité* et pour qu'elle professe hautement la *vérité*, telle qu'elle est en Jésus-Christ. Ils subordonnent toutes les questions de forme à cette question de fond. Par cela même ils espèrent que Dieu leur fera la grâce de renoncer à leurs opinions particulières sur les points secondaires, lorsqu'ils verraient que le but ne saurait être atteint par une autre voie.

En attendant, ils regardent comme leur devoir d'utiliser au profit de l'église la liberté que nos institutions civiles nous assurent. Ils chercheront à faire, dans l'intérêt religieux du pays, ce qu'on ne saurait raisonnablement attendre des corps politiques, et ce que les corps ecclésiastiques ne pourraient réaliser, même avec la meilleure volonté. Dire quoi et comment, c'est ce qui ne serait pas entièrement possible à cette heure.

Non point qu'il s'agisse en aucune manière de s'envelopper de ténèbres: la vérité se les interdit; mais parce que le genre d'action de notre société dépendra tout à la fois des circonstances qui surgiront, et de l'esprit qui animera les associés.

C'est pour cela que nous sollicitons vivement le concours de tous ceux des membres de notre église, pasteurs ou laïques, qui sont animés d'un même esprit de foi et de zèle pour Dieu.

Bien que, par nos statuts, et en considération de motifs faciles à comprendre, vous ne puissiez pas, monsieur le pasteur (ministre), inscrire votre nom parmi ceux des associés, vous n'en pouvez pas moins nous être particulièrement utile. Sous le poids du serment que vous prêtâtes à votre consécration, nos vues ne sauraient être que les vôtres. Vos conseils nous seront toujours précieux, soit que vous veniez nous les donner dans nos assemblées, soit que vous nous les adressiez par lettre. Et pour commencer les relations toutes fraternelles que nous espérons avoir avec vous, monsieur le pasteur (ministre), nous vous prions de présenter nos statuts à la signature de vos paroissiens; ou, si vous le préférez, de nous indiquer les noms de ceux auxquels nous pourrions les adresser.

Si vous recueillez des signatures, veuillez les faire apposer au bas des statuts ci-joints, sur feuille détachée, et nous les renvoyer avant le 28 juillet.

En nous recommandant encore une fois à vos prières, nous vous donnons, monsieur le pasteur (ministre), l'assurance de notre respect et de notre dévouement fraternel.

Le bureau provisoire de la société laïque, etc.

EUGÈNE DOXAT, TH. RIVIER, L. BURNIER.

P. S. La première assemblée générale de la société aura lieu, Dieu aidant, le 28 juillet, à Lausanne, maison Rivier, place Saint-Laurent, à cinq heures du soir.

Les objets qui se traiteront dans cette assemblée seront la discussion et l'adoption du règlement de la société, la nomination d'un comité et d'un bureau définitifs. On y entendra d'ailleurs toutes les propositions qui pourront y être faites dans l'intérêt de l'œuvre excellente entreprise par la société.

On remarquera de nouveau le soin que mettent les représentants attitrés de la société à affirmer que cette dernière est

une société de l'*église existante;* qu'elle est fondée *dans cette église et pour cette église.* Ils déclarent, de la manière la plus positive, qu'ils ne constituent point leur société dans l'intérêt de certaines formes d'organisation ecclésiastique, *bien moins encore avec la pensée de travailler à la séparation de l'église d'avec l'état.* Sur ce point donc aucun doute n'est possible. Tous les fondateurs pensent encore qu'il serait possible de réparer les brèches faites à l'église nationale par la loi de 1839. Ceux mêmes qui, comme M. Burnier, sont partisans en principe de la séparation de l'église et de l'état, ne croient pas le moment venu de travailler à la réalisation de leurs vues particulières. Les événements subséquents pourront modifier la marche de la société sur ce point, mais, pour le présent, cette marche est très arrêtée.

VII

C'est dans l'assemblée générale du 28 juillet que la société laïque se constitua définitivement par l'adoption de son règlement et la nomination de son bureau. Elle comptait alors cent trente-quatre membres inscrits; elle en compta bientôt plus de deux cents. C'est sans doute dans cette réunion qu'il fut décidé de lancer au sein de la population un exposé des principes et du but de la société. Cet exposé parut le 3 janvier 1842, sous le titre de *Manifeste de la société laïque pour le maintien de la saine doctrine dans l'église évangélique réformée du canton de Vaud.* Il était adressé *aux membres de cette église*[1].

Après avoir constaté que, par la bonté de Dieu, depuis trois siècles, l'église vaudoise professait hautement les vérités évangéliques, telles qu'elles étaient exposées dans la confession de foi helvétique, le *Manifeste* déclarait que protester contre l'abolition de ce symbole c'était en même temps défendre les doc-

[1] Lausanne, imprimerie Blanchard aîné, 13 pag.

trines de la Bible et de l'église. « Attachés de cœur à cette église et à ses croyances, — ainsi s'exprimaient les auteurs du *Manifeste*, — nous désirons montrer à nos chers compatriotes qu'en nous constituant en société pour le maintien des saines doctrines, nous n'avons eu en vue que la défense de la vérité et la prospérité de notre église évangélique réformée dans le canton de Vaud. » L'abolition de la confession helvétique avait été une porte ouverte à l'introduction dans l'église de « doctrines de toutes sortes. » (Eph. IV, 14.) Quelle perspective pour les paroisses! quel désordre possible! quelle confusion d'idées dans les familles et dans l'école! Voilà l'état de choses qui se préparait, et qui devrait être attribué, sans hésitation, à la loi du 14 décembre 1839. Cette loi « légalise d'avance toutes les erreurs qui seront prêchées, jusqu'aux temps où il plaira aux corps politiques de faire usage de l'omnipotence en matière de doctrine qu'elle leur attribue, pour ordonner de nouveaux livres symboliques conformes à celle des erreurs prêchées jusque-là qui sera la plus en vogue et la plus accréditée dans le pays. »

Le *Manifeste* rappelle les déclarations antérieures du clergé en faveur du maintien de la confession de foi, les doléances des classes, les pétitions et protestations adressées au grand conseil à propos de l'abolition de cette confession, les démissions de quelques pasteurs et ministres après la promulgation de la nouvelle loi. Ces voix n'avaient point été écoutées. Ce fut alors qu'un certain nombre de laïques se levèrent à leur tour et protestèrent contre une loi qui *compromettait* l'avenir de l'église. De ce mouvement était sortie la *société laïque*. « Réunir en un faisceau les fidèles épars dans nos paroisses, voir chaque troupeau accourir, son pasteur en tête, pour se grouper autour de la houlette du souverain Pasteur, et se serrer autour de ce glorieux étendard de la croix, seul abri véritable contre l'erreur et les tentatives des ennemis de l'église; tel est notre vœu ardent, tel est le but que nous demandons à l'Auteur de toutes

grâces et de tout don parfait de pouvoir accomplir. Notre désir est d'y parvenir avec le concours de nos pasteurs. Si beaucoup encore se méprennent sur nos intentions, nous témoignent assez peu de bienveillance et nous regardent d'un œil méfiant, nous avons aussi la joie de pouvoir vous dire qu'un grand nombre d'entre eux nous ont donné non seulement des marques de sympathie et de fortes paroles d'encouragement, mais nous ont offert leurs services, tandis que c'est nous qui voudrions leur offrir les nôtres, afin de les aider dans les travaux de leur beau mais pénible ministère. A ceux qui ne nous ont pas encore compris, nous dirons : Venez et voyez! et nous ne doutons pas de pouvoir, avec le temps et le secours du Saint-Esprit, dissiper leurs préventions et leurs craintes[1]. » Le *Manifeste* se terminait par un appel chaleureux aux chrétiens vaudois, invités à unir leurs efforts à ceux de la société.

VIII

La société laïque une fois constituée devait se montrer, s'affirmer autrement que par des déclarations et des manifestes. Il avait été décidé dans l'assemblée du 28 juillet que la société déploierait une activité multiple et très variée. Elle devait, par exemple, favoriser les écrits estimés utiles dans l'état actuel de l'église, veiller à ce que l'Evangile fût prêché fidèlement dans toutes les paroisses, et, pour cela, s'il y avait lieu, envoyer des prédicateurs évangéliques, prêter un appui sérieux aux pasteurs, ministres et instituteurs qui rencontreraient de l'opposition de la part des autorités chargées de l'exécution des lois et règlements ecclésiastiques, poursuivre le redressement, par l'autorité, des griefs de l'église qui seraient du fait de l'état, s'occuper de l'instruction religieuse de la jeunesse, fonder des

[1] *Manifeste*, etc., pag. 11, 12.

écoles bibliques du dimanche pour les jeunes gens admis à la cène, procurer l'amélioration du culte public, enfin, si l'enseignement théologique de l'académie inclinait au rationalisme, la société ouvrirait des cours libres de théologie[1].

On le voit, la société laïque voulait étendre aussi loin que possible le champ de son activité. De quels moyens disposait-elle pour réaliser de si louables projets? En premier lieu, puisqu'il s'agissait avant tout de maintenir la saine doctrine dans l'église, la société s'efforça de pourvoir à la prédication du pur Evangile. Plusieurs ministres ou anciens pasteurs lui ayant offert leurs services dans ce but, elle se hâta de les accepter. C'étaient entre autres MM. *Adam Vulliet*, *Albert Muller* et *Georges Combe*, tous trois instituteurs au collège de Morges, M. *Henri Monneron*, suffragant à Perroy, M. le ministre *Benj. Golliez*, à Lausanne, et M. *L. Burnier*, ancien pasteur à Morges. Ces frères donnaient les uns plus, les autres moins de leur temps à des courses d'évangélisation ou à des prédications régulières; chacun d'eux y consacrait un, deux, trois ou quatre dimanches par mois. Ils exerçaient leur ministère itinérant dans un nombre assez considérable de localités, parmi lesquelles nous mentionnerons en particulier Gilly, Collombier, Cottens, Aubonne, Yens, Eclépens, Baulmes, la Vallée, Orbe, etc.

Autant par principe que dans un esprit de paix, la société, par le moyen de ses agents, se présentait constamment dans ses travaux d'évangélisation comme une auxiliaire des pasteurs et des paroisses, et non dans l'intention de répandre des vues étroites et sectaires. Proclamer le beau nom de Christ, s'efforcer de réveiller ou d'affermir les âmes, sans les préoccuper de questions accessoires, telle était toujours la méthode de ses évangélistes. S'ils rencontraient quelquefois des pasteurs assez peu désireux du salut de leurs ouailles ou assez prévenus contre

[1] Conf. *Courrier suisse*, 1841, N° 67, 20 août.

l'œuvre de la société pour leur fermer leurs temples, les évangélistes n'en poursuivaient pas moins leur marche; c'était, en effet, dans de telles paroisses qu'il était surtout urgent de faire luire le flambeau de la vérité[1].

Les ouvriers employés par la société laïque étaient en général bien reçus et ils pouvaient se réjouir d'un travail qui ne paraissait pas vain pour l'avancement du règne de Dieu dans notre pays. Voici ce qu'en novembre 1844, — bien près cependant du moment où ses travaux allaient cesser, — la société pouvait écrire sans crainte d'être démentie. « L'évangélisation entreprise par la société laïque s'est présentée jusqu'à présent sous les plus encourageants auspices. Elle n'a point eu, en effet, à s'inquiéter péniblement de savoir où son action pouvait s'exercer avec le plus d'utilité et de convenance. Elle n'a pas eu à se livrer à ces investigations minutieuses sur la doctrine des pasteurs, qu'on lui a tant de fois si injustement et si amèrement reprochées. Quand on lui a dit : *Venez nous aider*, elle est allée ; aujourd'hui le nombre de ses postes d'évangélisation, si naturellement formés, est assez grand pour qu'elle doive s'interdire d'en chercher actuellement de nouveaux. Il y a plus : elle ne peut dans ce moment suffire à toutes les demandes qui, directement ou indirectement, lui sont adressées ; car elle ne dispose que d'un trop petit nombre d'agents pour cette partie de l'œuvre qu'elle s'est proposée. La société ne possède que quatre agents dans la partie occidentale du canton, lesquels se sont engagés à des fonctions *régulières* dans les oratoires ou de simples réunions familières, dans douze localités différentes, villes, villages ou hameaux. Il serait difficile d'indiquer le chiffre exact des personnes qui profitent de ces moyens d'édification ; cependant on peut dire que dans la moitié de ces localités les assemblées sont nombreuses, et que dans les autres elles le sont assez pour

[1] Conf. *Bulletin religieux*, première année, 1844, pag. 3.

encourager la société laïque dans les sacrifices qu'elle fait en leur faveur. Dans la plupart de ces postes, les réunions n'ont lieu que de quinze en quinze jours, dans l'après-midi ou la soirée du dimanche. Dans quelques-uns, c'est la soirée d'un autre jour qui y est consacrée. En général, les évangélistes sont réjouis par les sentiments de reconnaissance qu'on leur exprime au sujet de l'œuvre qu'ils poursuivent, et eux-mêmes bénissent Dieu pour l'accès facile qu'ils trouvent en beaucoup de lieux où d'abord il eût été difficile de l'espérer. Ils ne souffrent que d'une seule chose, c'est de se voir en aussi petit nombre et de se voir forcés de laisser de côté beaucoup d'occasions d'être utiles, faute de pouvoir multiplier leur temps et leurs forces dans la proportion des besoins spirituels qui leur sont signalés. Prions donc Celui qui appelle les choses qui ne sont point comme si elles étaient, de faire surgir du milieu de nous des témoins fidèles et capables de rompre le pain spirituel à celui qui a faim et de montrer aux âmes altérées la source des eaux vives[1]. »

IX

La société laïque ne se bornait pas à faire connaître ou à maintenir dans le pays la saine doctrine par le ministère de ses évangélistes, elle ne se refusait à employer aucun des moyens d'influence qui étaient à sa disposition. C'est ainsi que, dès l'origine, elle songea à fonder des *bibliothèques circulantes*. Ce ne fut cependant qu'au printemps de 1844 qu'elle se vit en mesure d'expédier à ses agents deux ou trois caisses de livres renfermant chacune soixante-dix à quatre-vingts volumes reliés. Ces caisses, une fois lues dans une localité, étaient expédiées dans une autre et faisaient ainsi le tour de tous les lieux où de semblables lectures étaient désirées.

[1] *Bulletin religieux*, première année, 1844, pag. 118-119.

Dans le même ordre de faits, la société se montrait disposée à publier et à répandre des écrits propres à contribuer au but qu'elle se proposait tout d'abord. C'est ainsi qu'elle prit à sa charge l'impression d'un petit ouvrage dû à la plume de M. *L. Burnier* et intitulé : *Abrégé de la doctrine du salut, à l'usage des personnes chargées de l'enseignement religieux de la jeunesse*[1]. L'auteur n'avait pas eu en vue la composition d'un catéchisme, mais celle d'un *exposé élémentaire* qui serait compris de toutes les intelligences, bien qu'il supposât chez le lecteur une certaine connaissance de la Bible. Il lui avait paru utile de montrer, par cet essai, comment il est possible de résumer en peu de mots, et sous la forme systématique, l'enseignement biblique proprement dit. « Ainsi, peu de pages et pas trop de détails; pour la partie historique un très court résumé; pour le dogme, les points fondamentaux seulement, et pour la morale, les principes générateurs plutôt qu'abondance de préceptes, le tout formant un ensemble bien lié, tel qu'il nous apparaît dans les Ecritures[2].» L'*Abrégé de la doctrine du salut* était divisé en cinq chapitres et toutes les matières étaient groupées sous ces différents chefs : *la Bible*, *l'homme*, *le salut*, *les rachetés*, *la gloire*. A notre connaissance, ce fut le seul écrit de cette nature publié par la société laïque.

X

C'est seulement en 1844 que la société laïque put mettre à exécution un projet auquel elle songeait depuis longtemps. Il s'agissait de se procurer un nouveau moyen d'action et de donner aux principes de la société une plus grande publicité, en fondant un journal spécialement consacré à son œuvre. Le pre-

[1] 82 pages. Lausanne, Marc Ducloux, 1843.

[2] Préface de la seconde édition de l'*Abrégé*, etc. Lausanne, Georges Bridel, 1865. 85 pages.

mier numéro du *Bulletin religieux* parut en avril 1844 ; le dernier numéro de cette première année en mars 1845[1]. Le journal renfermait quatre rubriques principales : l'évangélisation dans le canton, l'examen de quelques questions relatives à l'état de l'église nationale, les *acta* de la société laïque, enfin des mélanges et nouvelles. Le prix d'abonnement était très modéré[2]. La rédaction en fut confiée à divers membres de la société ou de son bureau. Tour à tour, MM. de Saint-George, Eugène Doxat et Descombaz, pasteur, s'en occupèrent, les uns plus, les autres moins longtemps. Le *Bulletin* ne compta du reste que deux années d'existence. La seconde s'étendit de mars à décembre 1845[3]. Les événements de cette dernière année mirent naturellement fin à cette publication dont le double but allait se poursuivre sous une autre forme et au milieu de luttes bien graves. Le *Bulletin* fut immédiatement remplacé par le journal l'*Avenir*.

Parmi les articles insérés dans le *Bulletin religieux*, il en est plusieurs dont l'importance était grande et l'actualité significative. En cette dernière année de tranquillité extérieure et de paix apparente pour l'église du canton de Vaud, les esprits clairvoyants pouvaient déjà juger, à certains indices, qu'une crise était inévitable. Bien que la société laïque se fût constituée sur la base du fait existant, c'est-à-dire du nationalisme, cependant l'origine et la position de cette société en face de la loi qui régissait l'église ne lui permettaient pas de garder le silence sur les vices du système ecclésiastique, sur les résultats auxquels il avait déjà donné lieu, sur les entreprises qui menaçaient l'église.

[1] Lausanne, Georges Bridel, éditeur. Le *Bulletin* paraissait tous les mois, en un cahier in-8 de 16 pages.

[2] 15 batz, soit 2 fr. par an.

[3] Le format de la seconde année du *Bulletin* était l'in-folio. Les conditions d'abonnement demeurèrent les mêmes que pour la première année.

A ces divers égards, la société laïque ne voulait point dérober aux pasteurs leurs droits, ni diminuer leurs obligations, mais elle croyait être appelée, par le silence même de ceux qui devaient parler, à élever la voix. C'est ce qu'elle faisait dans son *Bulletin*. Dans un article de début, la société, par l'organe de l'auteur de l'article, faisait remarquer que le lien qui unissait les paroisses entre elles et en faisait une église, la *confession de foi helvétique*, ayant été supprimé, il n'y avait plus, dans l'église, de règle d'enseignement. Comment donc rétablir l'unité spirituelle, sinon par le concours de tous ceux qui sentaient le danger de cette situation? D'après la loi, il n'existait point d'autre centre d'union pour l'église que l'état, ce qui n'était pas une garantie. Le *Bulletin* insistait donc sur le fait que la liberté de prêcher ce qu'on veut est un dissolvant à l'intérieur. « Il y a trois ans que le règne de la loi ecclésiastique a commencé, et, depuis ce temps, que de faits ont déjà justifié nos craintes! Le rationalisme a pris un libre essor; le vrai méthodisme est venu dresser son pavillon sur nos rives; le plymouthisme fonde des stations dans nos villes, dans nos campagnes et jusque sur nos monts; il n'y a pas jusqu'au puséisme dont on n'ait vu poindre l'aurore : enfin, le papisme lui-même, le papisme dont, il y a vingt ans, personne n'aurait présumé l'invasion, le papisme s'implante dans toutes les principales localités du canton; il y élève, sous le nom de chapelles, des temples qui le disputent aux nôtres; il rassemble, pour les remplir, une population étrangère; il insulte à nos lois par sa pompe et ses processions; il se vante au dehors de nous avoir conquis. Voilà les premiers fruits de notre système ecclésiastique actuel! Qu'annoncent-ils pour l'avenir? Nul ne peut le prévoir : mais on peut se demander au moins ce que fait notre église en présence d'un tel état de choses, quelles mesures elle prend, quels moyens elle met en œuvre? A toutes ces provocations elle n'a opposé

jusqu'ici qu'un seul expédient : le silence de l'apathie ou l'impuissance de son action[1]. »

La protestation élevée par la société laïque contre la loi de 39 devait conduire et conduisait rapidement à revendiquer la *liberté dans l'église*, c'est à-dire au fond la *liberté de l'église*. Cette liberté ne peut exister là où « l'assemblée législative est proprement l'unique autorité légale dans tout ce qui concerne la doctrine et la foi de l'église. » Et tel était l'état de choses créé par la loi de 39. Le pouvoir civil ne reconnaissait aucune limite. Les membres du grand conseil et du conseil d'état n'étaient point tenus à une profession de foi, ils n'avaient à remplir aucune condition de capacité dans la science évangélique, ils ne prêtaient aucun serment de fidélité à la Parole de Dieu ; ils pouvaient être catholiques romains, ariens, sociniens, rationalistes, athées : la loi n'y mettait aucun obstacle et ne leur en déléguait pas moins le droit absolu de régler arbitrairement la doctrine de l'église et de maîtriser sa foi. De quelque côté qu'on prît la chose, on était donc forcé de convenir que l'église était, par ce moyen, « assujettie à la volonté humaine et dépouillée de sa liberté. » La loi avait bien prétendu, en abolissant la confession de foi helvétique, introduire la liberté dans l'église, mais cette prétendue liberté était, en réalité, « la mort de la vraie liberté de l'église[2]. »

Tout en constatant les périls de la situation, la société laïque n'en persistait pas moins à croire que le grand obstacle à la liberté de l'église c'était la loi de 39, obstacle qu'il fallait à tout prix renverser, sans, pour cela, faire appel au remède héroïque de la séparation de l'église et de l'état. Le *nationalisme* de la société laïque s'affirmera encore longtemps, et c'est à peine si

[1] *Bulletin religieux*, première année, 1844, pag. 13. Article intitulé : *Quelques questions relatives à l'état actuel de l'église nationale.*

[2] Conf. l'article intitulé : *De la liberté dans l'église. Bulletin religieux*, première année, 1844, pag. 23 et 74.

la gravité et l'éloquence des événements de 1845 parviendront à éclairer ceux d'entre les fondateurs de la société demeurés jusque-là fidèles à une espérance que les autres ne partageaient plus. Le 1er juillet 1845, le *Bulletin religieux* insérait encore ces lignes, en réponse à une accusation dirigée par M. le pasteur Roulet, au sein du grand conseil, contre la société laïque : « L'accusation si souvent portée contre notre société et reproduite l'autre jour par M. Roulet, *qu'elle est au fond séparée de l'église vaudoise, quoique se disant lui porter un grand intérêt*, cette accusation ne nous émeut guère. Nous laissons à l'impartialité de nos concitoyens de juger si des laïques qui se sont groupés pour maintenir les bases de cette église et pour en défendre les doctrines, ne lui portent pas un intérêt réel et des plus efficaces[1]. » Encore quelques semaines cependant, et les événements se chargeront de démontrer que, sur ce point, la société laïque s'était fait de belles illusions. Plusieurs de ses membres, — et des plus distingués, — l'avaient abandonnée depuis plus ou moins longtemps, parce qu'ils ne pouvaient se refuser à ouvrir les yeux à l'évidence; mais ces démissions, tout en ébranlant la société, n'avaient pas réussi à lui ôter sa confiance dans les institutions ecclésiastiques officielles.

XI

L'année 1845 n'avait pas achevé son cours, que la société laïque n'existait déjà plus. Aussi bien, on peut dire qu'elle avait accompli sa tâche. La protestation dont elle s'était chargée contre la loi ecclésiastique de 1839 se changeait en une démonstration qui ne laissait rien à désirer; le maintien de la saine doctrine et la revendication des droits des laïques à l'administration de

[1] *Bulletin religieux*, deuxième année, 1845, pag. 27.

l'église, rentraient dans le programme d'une société ecclésiastique en train de se constituer et qui aurait pour elle, — ce qui avait manqué à la société laïque, — le bénéfice d'une position nette vis-à-vis du pouvoir civil. Mais si les événements contemporains ôtaient à la société laïque sa raison d'être, on peut craindre que, même sans ces événements, la société n'eût été forcée de se dissoudre. Elle contenait, en effet, en elle-même, des causes de dissolution auxquelles nous avons déjà fait allusion. Fondée dans le sein de l'église nationale, reposant sur la base du fait existant et n'y voulant pas toucher, elle devait forcément se heurter à ces questions ecclésiastiques que la loi de 39, — contre laquelle elle protestait, — imposait à l'attention de tous et à la discussion publique.

La position prise par la société laïque et maintenue par elle jusqu'à la fin, l'avait privée, dès l'abord, de sympathies qui lui auraient été précieuses, et lui avait ainsi ôté des forces dont le concours lui aurait été très nécessaire. A maintes reprises, dans le cours de son existence, on lui avait reproché de ne pas aborder assez souvent ou assez franchement les difficultés de la situation et les problèmes que soulevait l'union des deux sociétés. « Trop exclusivement préoccupée des doctrines qu'elle voyait attaquées par la suppression de la confession de foi, la société ne s'est pas assez occupée du gouvernement de l'église, bien que ce soit aussi un des buts qu'elle s'est proposés.... Si elle a trouvé peu de sympathie, ne faudrait-il pas l'attribuer peut-être à ce qu'elle a pris trop peu de souci de l'organisation de l'église, et qu'elle semble l'avoir abandonnée dans sa triste position? C'est bien, sans doute, de prêcher l'Evangile, mais ne serait-ce rien de s'assurer que, par une organisation chrétienne, l'Evangile pourra être maintenu et conservé dans cette église, et de garantir à la jeunesse de nos descendants un enseignement religieux conforme à la vérité par des institutions durables ? » Voilà les reproches qu'on adressait ouvertement à la société laïque, et

qu'on lui adressait dans son propre journal[1]. Mais ces reproches étaient fondés, la société les avait entendu formuler déjà antérieurement par plusieurs de ses membres.

XII

La société laïque ayant, dès le jour de sa fondation, trop méconnu les nécessités du temps, se vit de bonne heure en proie à des tiraillements intérieurs. Ses fondateurs et ses premiers adhérents avaient de bonne foi consenti à laisser de côté leurs vues ecclésiastiques, assez divergentes, nous le savons; mais, c'était là une résolution impossible à maintenir longtemps. Deux ans ne s'étaient pas écoulés qu'il fallait déjà nommer des commissions spéciales pour *décider de la marche future de la société*[2]. A la même époque, un membre influent de la société laïque, M. Eug. Doxat, écrivait de Londres : « Je crois que le moment est venu où nous devrons bien sérieusement examiner notre position. Quant à moi, tout ce que j'ai vu, entendu et lu sur ces questions religieuses ecclésiastiques depuis que je suis dans ce pays, me donne lieu à penser que notre position est intenable, d'un côté envers notre église (*soi-disant*), et de l'autre envers nos frères dissidents. Envers l'église du canton de Vaud, en ce qu'il n'y a pas de doute que nous faisons, par notre évangélisation, une œuvre de dissidence dans son sein. Envers les dissidents, en ce que notre but de maintenir la saine doctrine nous met nécessairement en hostilité envers eux, car, supposez même que nous soyons d'accord avec eux pour la doctrine (et il n'en est pas ainsi quant aux wesleyens), toujours est-il qu'il est impossible de séparer entièrement la question de doctrine de la

[1] *Bulletin religieux*, première année, 1845, pag. 156. (Lettre d'un pasteur de l'église nationale.)

[2] Lettre de M. de Mestral-Fischer à M. Th. Rivier, Lavigny 25 mai 1843.

question ecclésiastique. Or, je vous avoue que plus j'examine ce qu'est notre église, et moins je me sens l'envie de la *soutenir* et surtout d'entrer, pour la soutenir, en lutte avec nos frères dissidents. Ne serait-ce pas combattre avec le monde contre Christ?... Je vous avoue que je reconnais maintenant que ceux de nos pasteurs qui, comme M. R. Mellet, maintenaient que notre société devait *se borner à surveiller* les actes du gouvernement envers l'église et la religion, avaient parfaitement raison. Je regrette maintenant amèrement que nous ne nous soyons pas bornés à prendre cette position. Nous aurions été dans le vrai, tandis que nous sommes maintenant dans le faux. Mais le moment de nous replacer sur un bon terrain ne serait-il pas venu? Le Seigneur, en nous ôtant les moyens de continuer notre œuvre, ne veut-il pas nous donner l'occasion de réfléchir plus mûrement et d'agir en conséquence?... J'avoue que j'aimerais voir une modification totale de notre société, même sa dissolution complète; et je demanderais alors que les membres du comité se réunissent de nouveau en association particulière qui ne se proposerait d'autre but que d'étudier nos affaires ecclésiastiques, surveiller l'autorité et signaler au pays les abus du pouvoir qui pourraient naître par la suite; je ne voudrais point de règlement organique et point de membres sociétaires; et avant tout et surtout point d'engagement de *soutenir l'église*, car il m'est impossible de croire que nous ayons une église; *un établissement de prédication, oui, mais pas autre chose!...* Je crois que nous avons fait une grande erreur en ce que nous nous sommes imaginé que notre peuple était capable de comprendre et de raisonner sur ces grandes questions. Nous avons devancé les temps. Les temps viendront, j'en suis persuadé. Ce sera quand les corps politiques commenceront à user des pouvoirs qu'ils ont usurpés. C'est alors que nos motifs seront compris. Eh bien, préparons-nous tranquillement et sans bruit pour ce moment-là. En attendant, cherchons, si cela se peut, à évangéliser,

mais ne disons plus que nous le faisons au nom d'une société qui veut soutenir l'église nationale. Il y a là contradiction[1]. »

Ce sentiment pénible d'une situation fausse, qui se fait jour d'une manière si franche dans la lettre que nous venons de transcrire, d'autres membres de la société laïque l'éprouvaient à un degré non moins fort. C'est ainsi que, le 7 novembre 1843, à la suite d'une délibération qui avait eu lieu dans le sein de l'assemblée générale sur la marche future de la société, M. le ministre L. Burnier donna sa démission. Il paraît que le principe du nationalisme avait été relevé avec plus d'insistance que M. Burnier ne pouvait y consentir. Il fit part de ses scrupules sur ce point à l'assemblée, tout en lui donnant l'assurance que, pour tout ce qui tenait à la doctrine et à l'édification, la société pouvait compter sur sa constante coopération[2]. M. Burnier tint parole, car nous le rencontrons parmi les agents de la société laïque, prêchant et évangélisant sous le patronage de celle-ci.

XIII

L'année 1845, en donnant aux questions ecclésiastiques une importance toute particulière, et en imposant des solutions précipitées, devait être décisive pour la société laïque. Les démissions de membres influents de la société, ou même du comité, vont se succéder rapidement. La situation était grave, et on avait pu s'en convaincre, le 3 janvier déjà, dans l'assemblée générale tenue à l'oratoire, à Lausanne, sous la présidence de M. Henri de Mestral-Fischer. *Etre, ou n'être pas!* telle était la question posée et qu'il fallait résoudre. Le zèle faisait défaut, et le comité, privé des moyens de poursuivre les œuvres entamées, poussait un cri de détresse. Dans la discussion, tous les

[1] Lettre à M. Th. Rivier en date du 6 juin 1843.

[2] *Bulletin religieux*, première année, 1844, pag. 15.

orateurs reconnurent qu'il y aurait un mal réel à abandonner les œuvres entreprises, et quelques encouragements ayant été donnés au comité, il fut décidé que le travail serait poursuivi[1]. Efforts inutiles! Comme M. Doxat l'avait si nettement reconnu et si franchement dit, la société se débattait dans le faux; par son opiniâtreté même à faire du nationalisme, elle se privait de la puissance d'action qu'offre toujours plus ou moins une position franche. C'est ce que plusieurs démissions importantes et successives ne parvinrent pas encore à lui faire comprendre.

Le 16 mai, l'assemblée générale rattacha, plus que jamais, par son vote, la société laïque aux destinées de l'établissement officiel. Le lendemain déjà, M. de Mestral-Fischer donnait sa démission de membre du *comité*. Il fondait sa décision sur ce que le principe de l'union de l'église avec l'état ne pouvait point être appuyé sur les Ecritures, sur ce que ce principe était contraire à l'esprit de la Parole de Dieu, sur ce que, en outre, dans les circonstances présentes, cette union devait nécessairement avoir une influence funeste sur les travaux entrepris pour l'avancement du règne de Dieu. Toutefois, M. de Mestral, cédant à la demande de quelques frères, consentait à rester *provisoirement* encore membre de la *société*, mais en se réservant l'absolue liberté de faire prévaloir le principe de l'entière indépendance de l'église, principe qui ne lui permettait plus d'adhérer aux statuts ni à la marche de la société[2]. Dans l'assemblée du 16 mai, M. de Mestral avait proposé à la société de se rendre indépendante, de répudier le principe nationaliste sur lequel elle avait été fondée en 1841, et de travailler en dehors de l'établissement *national*, en ne s'occupant que d'évangélisation et des moyens d'avancer le règne de Dieu, sans se préoccuper de questions de formes d'églises. Soutenue par trois ou quatre amis seulement, la proposition de M. de Mestral avait été reje-

[1] *Bulletin religieux*, première année, 1845, pag. 165.
[2] Lettre datée de Lavigny, 17 mai 1845.

tée; d'autres propositions, dans le sens le plus nationaliste, avaient été au contraire faites et acceptées[1].

M. le ministre A. Muller, agent et secrétaire provisoire de la société, froissé également dans ses convictions par la décision du 16 mai, et ne se sentant plus libre de continuer à faire partie de la société laïque, donna sa démission en date du 20 courant. Il lui était, dit-il, devenu impossible de mettre sa plume au service d'une opinion qui n'avait pas ses sympathies. Il demandait donc à être remplacé comme secrétaire. Et comme désormais, sans doute, la société laïque travaillerait avec plus d'unité à la restauration, qu'elle espérait, de l'église nationale, il lui conviendrait peut-être de n'avoir pas pour agents dans l'évangélisation des ministres qui n'appartiendraient plus à cette église et ne se sentiraient même plus libres d'officier dans ses temples. En conséquence, M. Muller se déclarait prêt, soit à interrompre ses travaux, soit à les poursuivre, au gré de la société[2]. — Quelques jours plus tard, M. Vallotton-Dapples, à Morges, déclarait également se retirer du bureau de la société.

XIV

M. le comte de Saint-George, à Changins, près Nyon, avait mis tout son cœur à l'œuvre de la société laïque; il lui avait consacré une grande partie de son temps et de ses forces; il s'était, en particulier, activement occupé du *Bulletin religieux*. Aussi longtemps qu'il l'avait pu en conscience, il avait défendu la position que la société laïque avait adoptée dès le début. Mais le jour vint où M. de Saint-George, comme MM. L. Burnier, H. de Mestral, A. Muller et d'autres, comprit que la société avait fait et faisait fausse route, et que la soutenir dans cette

[1] *Bulletin religieux*, deuxième année, pag. 33. (Lettre de M. H. de Mestral-Fischer à la rédaction, 10 juillet 1845.)

[2] Lettre datée de Morges, 20 mai 1845.

voie, c'était mettre sa force pour néant. En conséquence, le 25 juillet, M. de Saint-George faisait parvenir sa démission au comité de la société laïque.

La lettre de M. de Saint-George caractérisant fort bien la situation ecclésiastique du moment, vers le milieu de l'année 1845, il nous paraît utile d'en donner ici un extrait étendu.

Lorsqu'il avait contribué à la fondation de la société laïque, M. de Saint-George avait cru contribuer au bien de ses compatriotes dans l'église nationale et pour l'église nationale. Mais les derniers événements lui avaient fourni des preuves nombreuses qu'il n'existait point d'église nationale dans le canton de Vaud, ou que si l'on persistait à vouloir donner ce nom à ce que la loi appelait ainsi, c'était tout autre chose que ce que les fondateurs de la société avaient imaginé.

« Dans le premier cas, dit M. de Saint-George, la société laïque repose sur une base fictive, ses statuts et règlements ne sont point conformes à la réalité, et je ne puis continuer à faire partie d'une société qui veut défendre les droits imaginaires d'une église qui n'existe pas. Pour que la société laïque fût dans le vrai, il faudrait qu'elle s'appelât tout simplement : *Société pour la propagation de la saine doctrine évangélique dans le canton de Vaud.*

» Dans le second cas, c'est-à-dire s'il y a réellement une église nationale, voici en quoi elle consiste : la nation, moins les dissidents et les catholiques ; — la nation, y compris tous les indifférents, incrédules, impies, communistes, etc., qui forment la grande majorité et font la loi ; — la nation, élisant, pour gouverner l'église, non un synode mais des corps politiques qui se montrent ouvertement ennemis de l'Evangile. Ce que la loi reconnaît comme membres de l'église nationale, c'est la masse de ceux qui, après avoir été dûment baptisés et confirmés, passent le dimanche dans les cabarets ou à leurs affaires, ou font des révolutions en criant : « A bas les mômiers ! à bas la religion !

» à bas Jésus-Christ! » Ce que le grand conseil reconnaît comme église nationale, c'est, au dire de l'un de ses orateurs que personne n'a contredit, une institution *destinée à contenir la piété dans de sages limites*[1] *:* on comprend le sens de ces paroles. Ce qu'on appelle l'église nationale, enfin, c'est le monde, le monde avec toute sa corruption, plus un petit nombre de chrétiens faisant corps avec lui. L'esprit tyrannique et intolérant manifesté à l'égard de ces derniers par le pouvoir civil, a suffisamment prouvé combien peu il sait en quoi consiste le christianisme, et à quel point il repousse les doctrines qui nous sont chères. Par une étrange anomalie, cet état si peu chrétien entretient un corps de prédicateurs dont la grande majorité est orthodoxe, et cette majorité elle-même renferme un grand nombre de fidèles ministres de Jésus-Christ. Aussi l'état fait-il son possible pour leur ôter graduellement toute liberté d'annoncer l'Evangile, et il ne tient pas plus compte de leurs représentations actuelles que les corps politiques de 1838 et 1839 ne firent de cas des pétitions et des protestations du clergé au sujet du maintien de la confession de foi helvétique. De tout ceci résulte que la véritable église nationale est une république démocratique, gouvernée par un grand conseil et un conseil d'état, dont le choix se fait d'après les passions politiques du moment, et abstraction faite de tout sentiment religieux, et que cette église gouvernementale est ennemie de la saine doctrine et repousse la confession de foi que nous défendons.

» Nous avons fait encore une expérience qui nous a conduits au même résultat. Quand, en 1839, nous protestâmes contre la violation de l'art. 9 de la constitution et que nous relevâmes la confession de foi helvétique abattue par le grand conseil, je croyais à l'existence d'une église nationale; je croyais qu'elle se montrerait alors; que clergé et laïques s'empresseraient de

[1] Paroles prononcées par M. Druey.

se ranger avec nous autour de notre symbole, pour défendre les droits de l'église opprimée.... Quelle illusion! Trente à quarante ecclésiastiques et deux à trois cents laïques seulement répondirent à notre appel; dès lors, ce petit nombre même diminua d'année en année, et nous pûmes voir qu'*il n'y avait pas d'église nationale,* ou que, s'il y en avait une, *elle ne voulait pas la saine doctrine.* » Dans l'un ou l'autre de ces cas, il était impossible à M. de Saint-George de continuer à faire partie de la société laïque, et il quittait celle-ci en même temps qu'il renonçait à sa place dans le comité. Il appelait de tous ses vœux le moment où il verrait se grouper autour d'un symbole évangélique une *église vaudoise libre*, débarrassée des chaînes de l'état, et posée sur des bases assez larges pour réunir autant que possible tous les enfants de Dieu qui se trouvaient dans notre pays[1].

XV

M. de Saint-George, ainsi que les frères qui l'avaient précédé dans sa retraite, témoignait de son vif désir de demeurer en communion d'esprit et de cœur avec la société laïque, dans toutes les œuvres de celle-ci qui avaient trait à l'avancement du règne de Dieu dans notre pays. Le débat se portait, non sur le terrain des doctrines, mais sur celui de l'organisation ecclésiastique : la foi commune n'était nullement atteinte. La société s'attristait sans doute de ces départs, mais, par l'organe de la rédaction du *Bulletin religieux*, elle se montrait convaincue que les démissionnaires s'exagéraient un peu l'importance de faits, impossibles, du reste, à nier. Les motifs qui avaient amené l'établissement de la société laïque étant toujours les mêmes, il semblait que cette société devait continuer son cours, jusqu'à ce que les raisons de son existence ne subsistassent plus. Malgré

[1] Conf. *Bulletin religieux*, deuxième année, 1845, pag. 36, 37.

ont, cependant, la rédaction du *Bulletin* ne pouvait méconnaître que les événements récents portaient à douter que l'église nationale, telle qu'elle était constituée, pût longtemps encore se tenir debout[1].

L'église nationale du canton de Vaud, reconstituée, il est vrai, est encore debout : la société laïque, tout au moins comme société, a disparu. Est-ce à dire qu'elle ait été sans influence sur le mouvement religieux du temps, sans utilité, sans résultats appréciables? La société laïque a fait du bien : elle en a fait par son évangélisation active ; elle en a fait surtout en arborant, hautement et sans crainte, l'étendard de la foi qu'on venait de renverser. Elle a montré qu'à cette époque, si l'église vaudoise était abattue et découragée, elle n'était pas tout à fait morte et sans vie, et que l'Esprit du Seigneur, en soufflant sur elle, pouvait encore la faire revivre. A la vérité, les événements de 1845, en donnant raison à la pensée qui avait présidé à la fondation de la société laïque, ne tardèrent pas à rendre celle-ci inutile. Toutefois, dans l'appréciation des causes qui ont favorisé la formation de l'église libre, en plusieurs localités du moins, on ne saurait dénier une juste part d'influence à cette société par laquelle bon nombre d'âmes pieuses avaient appris à regarder, pour la satisfaction de leurs besoins religieux, à la main du Chef de l'église, et non plus à la tutelle officielle et à la sollicitude équivoque des représentants attitrés de l'établissement national.

[1] *Bulletin religieux*, deuxième année, 1845, pag. 37.

CHAPITRE IV

L'opposition théorique. Etude systématique des rapports de l'église avec l'état. L'Essai de Vinet et la séparation de l'église et de l'état.

Le mémoire couronné de M. *Vinet* sur la *manifestation des convictions religieuses.* — Fragments insérés dans la *Revue suisse.* — Le *Coup d'œil historique sur l'union de l'église avec l'état.* — Réponse de M. J. dans la *Revue suisse.* — Réplique de M. Vinet. — La *Lettre à M. A. Vinet* par M. le pasteur *Bauty.* — Réponse de M. Vinet et lettre aux *rédacteurs de la Revue suisse.* — Réflexions du *Semeur.* — Difficultés que présente l'analyse du livre de l'*Essai sur la manifestation des convictions religieuses.* — Résumé sommaire de cet ouvrage. — L'*Essai* et les événements ecclésiastiques de 1838 et de 1839. — Redoutable opposition à la loi. — Lettre de M. Vinet à M. *Jaquet*, conseiller d'état.

I

Au mois de mai 1839, la nouvelle se répandait à Lausanne que la société de la morale chrétienne, dont le siège était à Paris, venait de décerner un prix à M. le professeur *Vinet* pour un mémoire étendu sur la *manifestation des convictions religieuses*[1]. Les étudiants, en apprenant l'honorable distinction obtenue par leur cher et vénéré professeur, décorèrent sa chaire de fleurs et de couronnes et l'acclamèrent lui-même à son entrée dans l'auditoire. La leçon terminée, se formant en cortège, ils reconduisirent M. Vinet chez lui[2].

Le livre, qui avait valu à son auteur une ovation si bien méritée, ne devait être rendu public que trois ans plus tard, au mois d'avril 1842, sous le titre de : *Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'église et de l'état, envisagée comme conséquence nécessaire et comme garantie*

[1] Le mémoire avait été couronné dans la séance annuelle de la société, le 22 avril. Le concours, ouvert en 1833, avait été prorogé d'année en année jusqu'en 1839. Le rapport sur le concours se trouve dans le *Semeur* de 1839, N° 17.

[2] *Gazette de Lausanne*, 1839, N° 37, 7 mai.

du principe[1]. Mais, déjà avant son apparition, ce bel ouvrage, si impatiemment attendu par les hommes graves, désireux d'approfondir la question qu'il traitait, avait été annoncé par des fragments insérés dans une publication périodique éditée à Lausanne. En 1841, d'abord, et dans son dernier cahier de l'année, la *Revue suisse* contenait deux fragments empruntés à la première partie de l'*Essai*, alors sous presse[2]. En janvier 1842, le même journal donnait un nouveau fragment sous ce titre : *Coup d'œil historique sur l'union de l'église avec l'état*[3].

Ces morceaux, ainsi détachés de l'ensemble et jetés en avant comme d'éloquents appels à l'attention des penseurs, ne tombèrent point, on peut le croire, dans le vide : ils provoquèrent aussitôt, — le dernier, tout au moins, — des réponses bien dignes, du reste, que nous leur consacrions quelques instants.

Avons-nous besoin de le dire? tout ce que M. Vinet a écrit sur les matières qui se rapportent de près ou de loin au sujet propre de l'*Essai sur la manifestation*, demande à être lu, et ne se prête que difficilement à une analyse sommaire. Les faits, les idées, les causes et les conséquences se pressent et s'enchaînent avec une telle abondance et une telle rigueur, qu'il serait téméraire de vouloir suppléer par un résumé, quelque fidèle et habile qu'il fût, à ce qui ne peut être morcelé sans dommage sérieux. Nous cédons ici à une nécessité que notre plan nous impose, et parce qu'il nous serait difficile sans cela de faire une

[1] Un vol. de 560 pages, in-8. Paris.

[2] Ces deux fragments comprenaient, le premier, les pages 142-153 ; le second, les pages 161-168 de l'*Essai*. (*Application du principe* [savoir de manifester les convictions religieuses] *aux différentes situations religieuses :* des *différents modes de la manifestation.*)

[3] Voy. *Revue suisse*, 1842, pag. 33. Ce fragment n'était autre chose que la note XIXe (pag. 506) du livre de M. Vinet, note relative à la pag. 411 du texte. Mais il était facile de détacher cette note et d'en faire comme un chapitre spécial sur le sujet indiqué par la *Revue suisse*.

part équitable aux tentatives de réfutation qui ont accompagné et suivi la publication de l'*Essai* de M. Vinet.

II

Dans le *Coup d'œil historique* reproduit par la *Revue suisse*, M. Vinet se proposait « de parcourir à grands pas l'histoire de l'église chrétienne, en s'arrêtant aux faits qui étaient propres à faire apprécier l'influence mutuelle de l'église et de l'état dans le système de l'union. » Sans nier, dans un certain sens, la nécessité de tout ce qui s'était fait, il ne voyait dans cette nécessité qu'une première preuve de l'abandon des principes sublimes et de la sagesse surhumaine qui avaient présidé à la conduite du Christ et à celle de ses apôtres. Cela dit, M. Vinet parcourt à grands pas l'histoire des siècles, depuis les jours où Rome, superficiellement convertie à la doctrine de la croix, se montra fidèle à ses traditions en faisant de la religion des martyrs la religion de l'état, jusqu'à ces jours du XIXe siècle, où un *réveil* de la conscience religieuse donna lieu à d'étranges conflits, et où l'on vit le moyen âge se lever de toute sa hauteur au milieu des générations modernes. C'est après avoir jeté ainsi un rapide coup d'œil sur l'histoire de l'union de l'église et de l'état, que M. Vinet peut à juste titre prétendre qu'un simple recueil des *faits* serait un formidable réquisitoire contre le système, puisque toutes ces calamités auraient été impossibles dans l'indépendance mutuelle de la religion et du gouvernement politique. Pour M. Vinet, tout s'explique par l'idée antique, païenne ou juive, de l'unité, prévalant sur l'idée moderne et chrétienne de la distinction des deux sociétés. Les deux sphères s'unirent moins qu'elles ne s'embarrassèrent. Dès l'origine, l'alliance ne fut trop souvent que le compromis entre des passions de cour et des passions de sacristie. Mais, au fond, le vrai nom de la

prétendue association de l'église avec l'état était celui de contention, et ce qu'on voit durant des siècles, avant et après la réforme, c'est un *spasme* dont l'Europe entière est affectée, et qui ne lui laisse pas un moment de repos. La réforme elle-même a été entraînée par le préjugé et, dans son sein, les rapports assez mal réglés qui existaient entre l'église et l'état deviennent une alliance formelle et systématique.

Après le rapide, mais consciencieux et intelligent coup d'œil qu'il vient de jeter sur les résultats déplorables de l'union de l'église et de l'état, M. Vinet ajoute que, dans sa conviction, ce qu'on ne peut pardonner à l'union, « ce ne sont pas toutes ces calamités dont la seule image nous effraie, c'est d'avoir corrompu les hommes en démoralisant les deux institutions qui servent de base à la vie sociale : la religion et la politique. »

III

Les pages que nous venons d'analyser d'une manière bien succincte et trop imparfaite furent relevées dans le cahier de mars de la *Revue suisse*, par un anonyme signant J., et qui donna pour titre à sa courte réponse : *Quelques mots sur l'article intitulé : Coup d'œil historique sur l'union de l'église et de l'état, par A. V*[1]. Au fond, ces quelques mots sont une réserve formelle à l'égard des prémices et des conclusions de M. Vinet. L'auteur anonyme, tout en applaudissant « au talent rare, à la supériorité d'intelligence, au noble caractère qui éclatent dans les magnifiques pages qui vont l'occuper, » et tout en étant fort éloigné de l'idée de « tenter une réfutation, » signale « la préoccupation visible de l'auteur et la manière, involontaire sans doute et très évidemment franche de toute mauvaise intention, dont il ploie toute l'histoire ecclésiastique et dont il

[1] *Revue suisse*, 1842, pag. 237-242.

la fait, de gré ou de force, aboutir à son sujet. » M. Vinet ne voit partout que l'union de l'église et de l'état. Voilà la cause unique de tout le mal, de tous les crimes. Mais la distinction des deux domaines n'est qu'une fiction favorable à l'analyse, et, chez le chrétien, elle n'est jamais qu'une abstraction. A la vérité, la fusion de l'église et de l'état a été l'occasion de bien des maux, de bien des désordres, et il se pourrait qu'envisagée à ce point de vue leur séparation devînt désirable et opportune; mais ce ne serait pour l'église « qu'un moment de son histoire, qu'une expérience par laquelle son divin chef la ferait passer, et non le fait suprême et lumineux de la réalisation de son idéal sur la terre. »

Passant à un autre genre de considérations, M. J. ne veut pas qu'on invoque, — comme on le faisait déjà, — l'exemple des Etats-Unis d'Amérique, parce qu'il résulterait de différents témoignages, que « le régime de la séparation de l'église et de l'état n'y est pas aussi nécessairement favorable qu'on pourrait le croire, soit à l'indépendance du ministère évangélique, soit à l'indépendance du caractère chrétien. » En revanche, « qu'il est beau, qu'il est satisfaisant au milieu de nous, l'état du ministère évangélique! » Et ici, M. J. se livre à tout son enthousiasme pour un *état* qui, nos lecteurs ont pu maintes fois s'en convaincre, n'était, chez nous, ni si *beau* ni si *satisfaisant!* En résumé, dans la pensée de son opposant, les vues de M. Vinet pourraient être admises comme quelque chose de relatif et de transitoire, mais ne posséderaient point un caractère définitif et absolu.

Aux objections de M. J., M. Vinet répondit dans un *P.-S.* de la note XIX[e] de l'*Essai*[1]. En deux pages, il touche les points indiqués par le critique et lui fait remarquer qu'il s'est borné, lui, à défier les panégyristes de l'église d'état de montrer

[1] *Essai*, pag. 537.

dans l'église un seul bien qui se rattache « directement et exclusivement à cette institution. » Il en a ensuite appelé à l'histoire comme à une preuve que « l'union a vicié les éléments de la vie publique, faussé les ressorts du gouvernement, occasionné mille déchirements, ouvert mille plaies. » M. Vinet prend acte du fait qu'on n'a pas prouvé qu'il n'eût pas raison. Sans doute, comme le critique l'a dit, tout le mal vient du péché; seulement, M. Vinet pense que, « le péché existant, il faut lui donner le moins de prise possible, ne pas le favoriser par les institutions, et même créer des institutions qui lui servent de frein. » En réalité, M. J. avait déplacé le débat; on lui avait parlé du passé, il alléguait l'avenir : à des arguments tirés de l'histoire, il n'opposait aucune considération historique.

IV

Au premier rang des hommes que les théories émises par M. Vinet dans son *Coup d'œil historique* devaient engager à la résistance, nous rencontrons M. le pasteur *Bauty*.

Dans le numéro d'avril de la *Revue suisse*, nous trouvons en effet une *Lettre à M. A. V., auteur du Coup d'œil historique sur l'union de l'église et de l'état*, lettre signée du nom du pasteur de Moudon[1]. De même que M. J., M. Bauty accuse d'entrée M. Vinet de « faire de l'histoire dans l'intérêt d'un système; » ensuite, il examine surtout deux questions, celle des effets de l'indépendance des églises et celle des causes de la persécution. Ces causes, que sont-elles? L'homme naît intolérant parce qu'il naît égoïste. « L'union de l'église et de l'état ne fait donc pas naître l'intolérance; mais, suivant les occasions, elle la manifeste sous une autre forme, ou, en d'autres termes, elle la fait passer à l'état de persécution ouverte, en lui mettant les armes

[1] *Revue suisse*, 1842, pag. 291-305.

à la main. » Partant de là, et se fondant en outre sur des considérations historiques, M. Bauty soutient que la persécution peut avoir lieu de la part d'une secte sans union avec l'état; qu'un gouvernement peut persécuter dans l'intérêt d'une église sans lien officiel avec lui, et pas même nationale; qu'il suffit de la liaison du prince ou des chefs d'un état avec les conducteurs d'une société religieuse, pour que la persécution puisse avoir lieu; que l'esprit persécuteur peut se déployer au sein des petites congrégations, de celles même que l'état tâchera d'anéantir; que c'est donc « dans les profondeurs du cœur humain, et non dans les contrats qui peuvent unir l'église avec l'état, » qu'il faut chercher la cause des persécutions.

M. Bauty proteste contre l'indépendance des églises, parce que la pensée de dominer l'état fut suggérée, selon lui, à l'église par son indépendance même; c'est parce qu'elle se sentait maîtresse dans le domaine des choses spirituelles qu'elle voulut aussi l'être dans celui des choses temporelles.

La nationalité de l'église était un fait voulu de Dieu, car, par cette nationalité, « l'influence de l'Evangile s'est fait sentir universellement. Les mœurs, les lois, les institutions ont été imprégnées de christianisme.... Puisque l'église, en devenant nationale, n'a pas dévié, et que, d'un autre côté, par cette nationalité, elle s'est acheminée à se transformer en église d'état, cette transformation ne peut lui être reprochée. » — « Maintenant, ajoute M. Bauty, et c'est là, proprement, la conclusion pratique à laquelle il désirait arriver, s'il y a liaison nécessaire entre ces diverses phases de l'église, savoir, sa naissance, son accroissement, sa nationalité, son union avec l'état, les crimes que vous affirmez avoir été provoqués par cette union ne seront en réalité que la suite inévitable de l'inhérence du mal à toutes les choses d'ici-bas. Nous ne pourrons pas plus en conclure contre l'union des deux pouvoirs, qu'on ne peut conclure contre la société et le droit de propriété, de tous les maux dont ils ont été l'occasion. »

M. Vinet était précisément occupé à corriger la dernière feuille d'impression du livre de l'*Essai*, lorsqu'il lut dans la *Revue suisse* la lettre de M. Bauty. Aussitôt il ajouta une page à celle qu'il avait cru être la dernière de son ouvrage. Ne pouvant, comme il le dit, répondre ici *Stans pede in uno*, à l'article de son habile adversaire, il exprime pourtant la conviction qu'il lui a, jusqu'à un certain point, répondu d'avance. Il répète que, sans l'erreur païenne ou le préjugé juif qui, de bonne heure, avait vicié les traditions de l'église, « le christianisme pouvait être la foi du grand nombre sans être la religion de l'état. » Mais il fallait l'expérience du siècle pour ramener les chrétiens à cette vérité. M. Bauty avait implicitement accusé M. Vinet de faire les affaires de l'incrédulité, en offrant aux adversaires de l'Evangile l'occasion de faire porter sur celui-ci la peine de tous les crimes enfantés par l'union de l'église et de l'état. M. Vinet montre que, tout au contraire, dans son système, « l'Evangile reste hors de cause, » parce qu'il arrache des mains d'un ennemi une arme redoutable, et tourne contre lui cette même arme, coupable tout à l'heure, vertueuse maintenant[1].

V

Non content des quelques mots qu'il avait dû ajouter à la hâte à la dernière page de son *Essai*, M. Vinet avait écrit à M. Bauty une lettre particulière. Il en adressa également une aux *Rédacteurs de la Revue suisse*. Ici, M. Vinet répond à quelques points de détail touchés par M. Bauty dans sa réfutation du *Coup d'œil historique*. M. Vinet trouvait que « le ministre, dans l'église d'état, était au service de deux maîtres, position qui correspondait à un cœur partagé, et qui, si elle ne mettait pas ce partage dans le cœur du ministre, le mettait du moins

[1] *Essai sur la manifestation*, etc., première édition, pag. 547, 548.

dans la loi. » M. Vinet avait dit aussi que, « pour souffrir qu'un ministre chrétien puisse, comme tel, être fonctionnaire de l'état, il faut d'abord se résoudre à biffer des pages entières de l'Evangile. » Or, des réponses qui lui avaient été faites des deux côtés sur ce point, il pouvait conclure que « le ministre de l'Evangile, dans une église d'état, est fonctionnaire de l'état. » Citer des passages pour prouver que le ministre de l'Evangile ne peut pas être fonctionnaire de l'état, n'est pas plus possible qu'en citer contre le suicide, la polygamie, l'esclavage : mais tout l'esprit de l'Evangile, toute la nature de l'église proteste : pas plus que l'église elle-même, le ministre ne peut avoir un autre maître que Jésus-Christ[1].

Des hommes, qui partageaient en plein les opinions de M. Vinet, reprochèrent dans le temps à M. Bauty d'avoir changé le terrain du débat, et d'avoir fait d'une question historique une question morale. Ils montrèrent, à ce propos, qu'en reprenant la véritable thèse de M. Vinet, toutes les objections de son adversaire devenaient des arguments à l'usage du premier. En remontant l'échelle que M. Bauty venait de faire descendre, voici, de degré en degré, à quel résultat on arrivait : « Puisque la première cause des persécutions est dans le cœur de l'homme ; puisque l'esprit persécuteur peut se déployer dans les plus petites congrégations, dans celles même que l'état tâcherait d'anéantir ; puisque la liaison du prince ou des chefs d'un état avec les conducteurs d'une société religieuse peut suffire déjà pour rendre l'état persécuteur ; puisqu'une secte peut persécuter sans être en union avec le pouvoir, et qu'un gouvernement peut persécuter sans être uni par un lien officiel à l'église, à combien plus forte raison la persécution ne sera-t-elle pas redoutable lorsqu'un contrat les unira l'un à l'autre[2] ! »

[1] *Revue suisse*, 1842. — La lettre de M. Vinet est du 22 avril.

[2] Conf. *le Semeur*, 1842, N° 17, 27 avril.

VI

De l'aveu de tout le monde, des adversaires comme des partisans du système défendu par Vinet, l'*Essai* est un ouvrage du premier mérite, un éloquent plaidoyer en faveur d'une noble cause, un magnifique témoignage rendu aux droits de la conscience. C'est tout à la fois l'œuvre d'un philosophe, d'un moraliste et d'un chrétien également animés du même esprit, poursuivant le même but élevé et ne demandant qu'aux moyens les plus purs le succès qu'ils ambitionnent.

Mais si l'*Essai* se recommande à la plus sérieuse attention, à l'étude approfondie de ceux qui travaillent, dans la société et pour elle, à amener le règne de la vérité absolue par la libre manifestation des convictions religieuses, cet ouvrage offre l'aspect d'un ensemble si bien ordonné, si bien lié dans toutes ses parties, que, nous y insistons, l'analyser présente de véritables difficultés. Tout ici s'enchaîne si naturellement, si fortement; tout est si nécessaire, si rigoureusement déduit, qu'on hésite à porter une main téméraire sur ce bel édifice. Y a-t-il ici quelque chose à élaguer comme superflu, ou comme s'entendant de soi-même? Non, il faut suivre l'auteur pas à pas, et comme phrase à phrase, sous peine de voir la pensée vous échapper, et ce n'est pas de réductions que la grande masse des lecteurs aurait besoin, c'est bien plutôt de développements et de commentaires.

Telle est l'impression très nette que nous éprouvons de nouveau, à cette heure où, désireux de retracer l'histoire du livre de l'*Essai* et de la polémique qu'il a soulevée, nous venons de relire, la plume à la main, ce volume dans lequel Vinet avait épanché tout son cœur et versé toute sa conviction. Heureusement pour nous que notre plan ne nous appelle à autre chose qu'à marquer la place occupée par l'*Essai* dans les luttes dont

notre pays a été le théâtre, et qui avaient pour cause et pour objet la révolution ecclésiastique de 1839. Cela suffit à la mesure de nos forces. D'autres, plus habiles, plus capables, ont tenté ce que nous n'oserions entreprendre, et c'est avec empressement que nous utiliserons nous-même ces consciencieux et intelligents travaux de nos devanciers[1].

VII

Le sujet du concours proposé par la société de la morale chrétienne était le devoir de *manifester la conviction religieuse*. Ne semblerait-il pas, au premier abord, qu'il serait plus pressant, dans notre siècle de scepticisme, de relever le *devoir de se former des convictions religieuses?* Mais si le christianisme est un *témoignage*, si c'est là son caractère propre et son premier sceau, les croyants, en manifestant leur foi, n'aideront-ils pas à cette formation des convictions chez ceux qui n'en possèdent point encore? C'est en effet de la religion et d'elle seule qu'il faut attendre le réveil, non seulement de la conscience religieuse, mais de la conscience en général, de l'individualité, de l'originalité de l'âme. Cela dit, la séparation de l'église et de l'état, dans l'ordre des institutions sociales, étant, pour M. Vinet, la forme vraie du principe de la manifestation des convictions religieuses, il en résulte que l'union est la négation la plus

[1] En 1843, la *Revue suisse* (pag. 95 et suiv.) insérait, sous la rubrique *Questions sociales*, une analyse de l'ouvrage de Vinet. Cette analyse ne tenait pas moins de 52 pag. — M. *Eug. Rambert*, dans son beau livre sur Vinet, a également résumé l'*Essai*. (Pag. 141, tome II, de la troisième édition.)— Des extraits plus ou moins étendus, mêlés d'appréciations diverses, se trouvent dans les journaux du temps, en particulier dans le *Semeur* (1842) et les *Archives du christianisme* (1845). Nous en reparlerons en temps et lieu, ainsi que des écrits spéciaux ayant pour but la réfutation de l'*Essai*. — Nous renvoyons également nos lecteurs à la biographie que M. *E. Schérer* a publiée en 1853 : *Alexandre Vinet; notice sur sa vie et ses écrits*. (Pag. 66-79.)

complète, solennelle, efficace, du devoir de manifester. La séparation devient donc une *garantie* du principe et de son application; une question de vérité absolue, de droit, de devoir, de nécessité.

D'après ce qui précède, on embrasse facilement le plan adopté par M. Vinet. Le devoir de manifester la conviction religieuse est un devoir absolu. Il importe donc que tout obstacle à l'accomplissement de ce devoir soit enlevé. Mais il n'est aucun obstacle plus considérable que celui d'une religion officielle, collective, et d'un établissement propre à donner à cet égard le change aux individus, en leur faisant croire qu'ils ont une religion parce que l'état en professe une. Donc, il faut de toute nécessité que cet obstacle soit ôté, que l'église se sépare de l'état, la religion de la politique; que l'individu soit rendu à lui-même, appelé à se former des convictions qui lui appartiennent et mis en pleine liberté de les manifester sans avoir à craindre la persécution ou la faveur du pouvoir civil. L'objet traité dans la seconde partie de l'*Essai* devient ainsi, comme le dit l'auteur, *une conséquence nécessaire et une garantie du principe* de la manifestation des convictions religieuses.

La première partie de l'*Essai*, consacrée spécialement au devoir de manifester la conviction religieuse, traite successivement de la manifestation des convictions en général, de cette manifestation au point de vue des croyances religieuses, de l'application du principe aux différentes situations religieuses et des différents modes de la manifestation.

La société étant un établissement intellectuel et moral, créé pour le culte de la vérité, nous lui devons la franche manifestation de nos pensées. On ne vit ni ne pense uniquement pour soi; on ne concourt pas au but de la société par le double mensonge du silence et de la parole; aussi, même en face des oppositions qui se dressent continuellement devant les pas de la vérité, il est du devoir de qui possède cette vérité de la dire

avec ou sans espérance. Il va de soi cependant qu'on ne doit professer une conviction qu'après l'avoir mûrie; c'est là souvent un dur labeur; *être convaincu, c'est avoir été vaincu*, mais c'est à ce prix que la manifestation est efficace.

Mais, en agissant ainsi, ne multipliera-t-on pas les individualités, ne créera-t-on pas partout des oppositions et des luttes, mille antipathies entre des âmes qui vivaient en paix? Cette objection proviendrait d'une grande erreur sur la nature et les conditions de l'individualité. Celle-ci est le don d'être librement et spontanément, sous la forme de son caractère propre, ce que sont pareillement beaucoup d'autres âmes. L'individualité n'est nullement le contraire de l'unité; c'est bien plutôt son moyen. Le devoir de chercher et de dire la vérité s'impose à la *conscience*, principe d'unité plutôt que de division. La franche et sérieuse manifestation des croyances est précisément ce qui affermira la société et la conservera.

Cette manifestation des croyances est un devoir qui s'impose à chaque croyant; il a à tirer de son âme, pour le produire au grand jour, ce que son âme renferme de plus profond. C'est une nécessité universelle, car la société ne peut être indifférente à ce que pensent ses membres. En particulier, une doctrine religieuse a des conséquences pratiques trop impérieuses, et son action sur la vie individuelle et sociale est trop nécessaire et trop profonde, pour qu'elle puisse jamais, du point de vue de la société, et surtout du point de vue du pouvoir, être envisagée avec indifférence. La croyance d'un membre de la société ne peut donc rester pour ceux qui l'entourent ni un mystère ni une équivoque. La morale, l'honnêteté publique et privée est au plus haut point intéressée à la franche manifestation des convictions religieuses. Il faut que la société puisse croire à la vérité absolue, et pour cela qu'elle ait sous les yeux des gens qui croient à cette vérité. Ici, l'individualité se résout en socialisme; l'individualité est le vrai socialisme.

La manifestation des convictions religieuses est un devoir vis-à-vis de notre prochain. Nous sommes débiteurs envers nos frères de la vérité religieuse, aussitôt que nous la connaissons. C'est le devoir du *prosélytisme*, et il n'y a ni excuse ni raison pour le refus de la vérité. Cette manifestation n'en est pas moins un devoir envers Dieu ; c'est de la reconnaissance. « Le christianisme seul a fait au croyant un devoir et plus qu'un devoir de la publication de ses sentiments ; il lui en a fait un impérieux besoin ; il lui en a fait son propre caractère ; et, poussant au même but par deux chemins parallèles, donnant au prosélytisme deux motifs à la fois, la reconnaissance et la charité, il s'est hautement distingué entre toutes les religions, s'est mis hors de toute comparaison avec elles, par le zèle de ses sectateurs à publier, à défendre et à propager leurs croyances [1]. » Enfin, nul ne possède réellement une conviction avant de l'avoir manifestée, là surtout où elle a dû affronter la contradiction. C'est en plaçant ce *talent* de la conviction qu'on l'augmente, et, en manifestant sa conviction, le croyant remplit un devoir vis-à-vis de lui-même.

Le croyant, placé vis-à-vis de la société en général, manifestera ses convictions avec *franchise*, mais aussi avec *réserve*, car il y a une *pudeur* de l'âme qui fait que la *profession* n'est pas une *confession*. Vis-à-vis d'un sectateur d'une croyance différente, le devoir ne subsiste pas moins, bien qu'entre les sectateurs sincères et sérieux de deux cultes il n'y ait pas de rapprochement possible ; il y aura controverse. Sans doute, eh bien, que la charité la surveille ! Le devoir de la manifestation est si impérieux et si universel que l'incrédule lui-même n'en est point dispensé : *toutes les convictions* sont appelées à la franchise. Le mal actuel du christianisme, ce n'est pas que l'incrédulité se manifeste, mais que l'incrédulité se cache.

[1] *Essai*, pag. 118.

Quant aux différents modes de la manifestation, il est à remarquer que la religion n'est pas une langue, qu'elle est une *vie*. Il y a dans cette vie une profession moins directe, mais plus authentique, un développement spontané et plus ou moins involontaire de ce germe que la foi a planté dans notre cœur. Plus notre profession prend cette forme, plus elle s'empare de l'attention. Certains actes religieux extérieurs sont une profession ; les pratiquer rend notre position nette et évidente.

Le chrétien pourra-t-il s'occuper de la politique autrement que comme *honnête homme* simplement? Dans cette carrière, comme dans toute autre, si nous sommes chrétiens, nous le paraîtrons ; si nous ne le paraissons pas, nous ne le sommes point.

L'*association* est une des formes sous lesquelles se manifeste la conviction religieuse. On s'associe, non pour *croire*, ce qui est un fait individuel, mais pour *adorer*, ce qui n'est plus un fait exclusivement individuel. Or, le premier effet d'une religion est d'organiser une société qui est la communion des esprits dans une pensée. C'est un bien : la conscience en est aidée, secourue, encouragée. Si la religion refusait d'être *sociale*, elle cesserait d'être *individuelle*. Mais l'association n'entraîne nullement la suppression des convictions particulières. « Si chacun écoutait et respectait sa conscience, jamais l'association n'absorberait les individualités, jamais elle n'apparaîtrait comme un monument du préjugé et de la tyrannie d'opinion[1]. »

VIII

Après avoir établi le devoir de la manifestation des convictions religieuses, Vinet étudie les *institutions* dans leurs rapports avec cette manifestation. Tel est l'objet propre de la seconde partie de l'*Essai*. Ici, l'auteur envisage successivement la persécu-

[1] *Essai*, pag. 177.

tion et la protection des convictions ; de quelle manière il faut croire à la vérité ; l'idée de l'état et les objections faites de ce point de vue au système de la séparation, les principes du christianisme sur ce sujet; le point de vue pratique et le besoin que l'état peut avoir de l'église; enfin les systèmes de transition et de transaction.

La franche manifestation des convictions religieuses étant un devoir est, par cela même, un *droit* dont les garanties sont en lui-même. Cependant, la société paraissant avoir renoncé à *persécuter* les croyances, on peut se demander dans quel sens la manifestation des convictions religieuses doit être *protégée* par elle. Ce sera comme le droit de tous, *sans distinction de croyances;* en d'autres termes : « Nous ne voulons pas qu'on protège, par la raison même que nous ne voulons pas qu'on persécute[1]. » Or, tout privilège renferme une exclusion. Quand donc l'état adopte une religion, non seulement il repousse les autres et les persécute, négativement du moins, mais il persécute, dans le sein même de cette religion favorisée, telle ou telle nuance doctrinale sur le vice de laquelle il n'a d'autres renseignements que ceux de la majorité. Mais d'où viennent la persécution et la protection? Du principe d'un rapport quelconque entre la *conviction religieuse* et la *société civile*. Dès que la société a une religion, elle peut contester et refuser aux individus la leur. Cette idée, en elle-même déjà, est funeste ; c'est un mensonge. *Si la société a une religion, l'individu n'en peut point avoir*[2]*;* d'où résulte, comme partie intégrante de la vérité chrétienne, cette thèse : *l'église et l'état doivent être absolument séparés.*

Malgré tout ce qu'on peut objecter, la société, en prenant parti dans les questions de religion, affecte une religion. Mais

[1] *Essai*, pag. 195.

[2] Ici, nous ne saurions mieux faire que de renvoyer les lecteurs à cette partie de l'*Essai* où M. Vinet développe une affirmation qui semble être un paradoxe. (Voy. *Essai*, pag. 201 et suivantes.)

qui dit religion dit conscience! Si donc la société a une religion, elle a une conscience. Dans ce cas, l'individu ne saurait en avoir une, car il y aurait conflit des consciences, ce qui est impossible; donc, si la société est religieuse, l'individu ne l'est pas. La conscience est une et individuelle; la conscience de la société nie celle de l'individu. En revanche, si l'individu a une religion, la société n'en a point, parce que la société n'est pas un *être*, mais un *fait :* n'ayant rien de ce qui constitue la personnalité dans un être, elle n'a point de religion. Si elle s'en occupe, c'est comme d'un *moyen;* l'individu seul en fait un *but*.

La religion ne peut être qu'individuelle. Sans doute, l'*église* est bien une *association*, mais qui part de la donnée de l'individualité : celle-ci ne s'abdique jamais, mais elle exclut si peu la *sympathie*, qui forme le lien des membres de l'église, qu'elles se supposent et se conditionnent réciproquement. Objectivement, la société a pour objet la vérité *relative;* la religion, la vérité *absolue:* ce qui constitue une opposition irréductible et ce qui entraîne la séparation des deux sphères.

Le système d'une religion d'état est hostile au principe de la manifestation religieuse. Il met la société au-dessus de la conscience, il empêche les convictions de se former. L'alliance de la religion avec l'état, impliquant la négation de la conviction religieuse, présente donc ce double caractère d'être un *sacrilège* et un *adultère*, suivant qu'on songe à l'état qui a porté la main sur un inviolable dépôt, ou à l'église qui a livré ce dépôt. Par conséquent, toute religion qui se respecte doit tenir le pouvoir à distance, et redouter comme une infidélité, comme un crime, le plus léger contact, la moindre solidarité.

Les objections qu'on fera au système de la séparation peuvent être tirées de la nature des choses, mais elles sont implicitement réfutées dans l'exposition des principes; celles qui tiennent aux difficultés d'application ne doivent pas faire oublier que des inconvénients, même prouvés, même graves, n'accusent

pas de fausseté un système. On ne peut mettre sur le compte d'un principe les embarras et les inconvénients qu'entraîne le retour à ce principe. Si le vrai n'est pas vrai par lui-même, il n'y a pas de vrai. Il faut donc accepter un principe vrai avec toutes ses conséquences, qui, *malgré tout*, ne peuvent être fausses. C'est ainsi qu'il faut *croire à la vérité.*

IX

Une objection très forte, faite au système de Vinet, est tirée de l'*idée de l'état*. L'état ne doit-il pas reproduire l'homme tout entier? L'état n'est-il pas l'*homme même?* L'idéal proposé de l'état serait donc l'homme, l'*homme tout entier!* Mais il faut remarquer qu'il y a chez l'homme un élément *inaliénable,* — qui n'est pas le même chez tous les hommes, — c'est la conscience. A ce compte, que devient l'idéal? Il se dissipe, car l'idéal, c'est l'idée que l'institution fait naître, non celle qui a fait naître l'institution, et cet idéal est divers. L'état, pour être conforme à l'homme qui a une religion, devra donc lui-même n'en point avoir. En effet, l'état connaît-il la vérité? Si *non*, il ne peut l'enseigner, si *oui*, c'est comme état; il y aura donc des divergences sur ce point entre lui et d'autres états; en conséquence, le droit sera fondé sur la force, ce qui signifie que l'état ne représente pas l'homme, mais la *force brutale.*

L'état ne représente point l'homme tout entier : cette représentation n'est pas l'idéal de l'état. Qu'est-ce donc que l'état? « L'état n'est ni tout ni partie de l'être humain, mais une institution divine née de la nature de cet être, de ses besoins, nécessaire à son développement et complétant son existence. L'état est une des expressions de la nature humaine et la forme nécessaire de la vie humaine; il y a correspondance et non identité; l'état est humain, l'état n'est pas l'homme[1]. »

[1] *Essai*, pag. 256.

Si l'état embrasse tout l'homme, comme on le prétend, il contient l'*église;* il n'y a plus de distinction à faire entre eux. Le moyen terme nommé *union*, qu'on veut placer entre la séparation et l'identité, est purement chimérique; il ne peut y avoir de vrai que l'identité ou la séparation; mais le vrai nom du système de l'identité, c'est la *théocratie*. Or l'esprit social, depuis des siècles, est dans le sens de la séparation des deux sociétés, ce qui ne signifie nullement que, dans la séparation, le gouvernement ignorera totalement la religion ou le fait religieux; il ne le peut; seulement, sans apprécier l'objet des convictions présumées sincères, son devoir est de les respecter comme convictions, et de ménager, autant que cela est conciliable avec l'ordre public, les habitudes qui se rattachent à elles. La religion est un besoin qui ne demande à l'état qu'une seule chose, la *liberté*.

Il y a, pour un gouvernement, impossibilité d'adopter une religion, car laquelle adopterait-il? bien moins encore un culte spécial. Cette adoption officielle entraînerait l'exclusion de tout ce qui ne se rattacherait pas à ce culte. La religion d'état, prise au sérieux, est exclusive ou provoque le mensonge. Quiconque, en effet, n'a pas la religion de l'état, n'est pas membre de la cité, ou, s'il veut à tout prix être membre de la cité, il doit s'affilier à un culte qui n'est pas celui de sa conviction. La conséquence rigoureuse de ce système est que l'église n'est pas tant une existence unie à l'état qu'une forme de l'existence de l'état. Les mots d'accord et d'alliance représentent très mal les relations naturelles de l'église et de l'état. Mais identifier l'église avec l'état, c'est oublier non seulement la chute, mais l'épreuve, c'est-à-dire le dessein de Dieu qui a voulu rendre l'homme *responsable* et n'a pu le rendre responsable sans le rendre *individuel*.

Au point de vue chrétien, l'idée de l'alliance de l'église et de l'état est une *hérésie;* une religion collective n'est pas une reli-

gion. Christ a consacré le principe de l'individualité religieuse. Le christianisme est l'avènement définitif de la religion individuelle. Aussi, toute espèce de contact est désormais impossible entre l'état et l'église. A la vérité, ils peuvent exercer de l'influence l'un sur l'autre, mais uniquement sous les auspices et dans l'esprit de la liberté.

Mais, sans adopter la *religion* chrétienne, l'état ne pourrait-il pas adopter la *morale* chrétienne? C'est une contradiction de fait : il n'y a pas de morale chrétienne sans christianisme, et la doctrine chrétienne, à son état de pureté, ne saurait être la doctrine de l'état. Aussi, nulle part et jamais l'état n'a épousé la religion chrétienne, mais son ombre et son fantôme. La religion évangélique n'est pas propre à devenir religion d'état. Cette association n'est-elle pas contre nature? Cette union n'est-elle pas adultère? Mais l'adoption du christianisme n'est jamais que superficielle et la protection est la forme la plus honnête et la plus sûre de la contrainte : c'est la plus dangereuse des persécutions.

Ici, il ne saurait être question d'assimiler la position que l'individu occupe vis-à-vis de l'état à celle qu'il occupe vis-à-vis de la *famille*. Le chef de famille a, ou peut avoir, une religion : c'est là une circonstance en sa faveur. Puis, l'enfant deviendra majeur, tandis que dans l'église d'état on ne l'est jamais. La pratique universelle de l'union de l'église et de l'état n'est nullement une preuve. Bien plutôt, comme nous l'apprend l'histoire, le vrai nom de cette association, c'est la *ligue du despotisme avec la superstition*. Le principe du nombre et de la durée n'est pas le critère infaillible de la vérité, et il n'est pas permis d'aliéner sa conscience en faveur du pouvoir et du monde.

Mais y a-t-il deux morales? Quoi qu'on fasse, il y aura une morale de l'état qui ne sera pas celle de la religion. Cependant il ne s'agit pas, dans la séparation, d'intercepter le courant qui porte la morale dans tout le corps comme un sang frais et pur.

On dira bien, à la vérité, que l'état est réalisé dans des personnes individuelles et que si l'état n'a point de conscience, ces personnes en ont une : elles peuvent donc être chrétiennes. C'est incontestable. Seulement l'homme d'état, se posant comme tel, ne peut régler avec sa conscience la conscience d'autrui. Il y a à faire une distinction nécessaire entre l'homme privé et l'homme public, et on ne saurait vouloir que l'homme d'état incrédule se figurât qu'il est croyant.

X

Aux objections tirées, soit de l'idée de l'état, soit de divers points de vue théoriques, on pourrait ajouter les objections prises du point de vue pratique. L'église n'aurait-elle pas besoin de l'état? Mais à quelle fin l'église, institution purement spirituelle, se mettrait-elle sous le patronage de l'état? Le bien de la religion, c'est d'être religieuse; l'état rendra-t-il la religion plus religieuse? L'état ne croit, n'aime, ni n'adore; la religion ne peut lui emprunter de la force, sans renier son principe. Aucune religion n'est une religion, si elle se propose l'alliance du pouvoir civil comme moyen ou comme but. Si la religion ne peut subsister par elle-même, elle n'est pas la vérité. La considération des plaies de l'église pour établir la nécessité du patronage de l'état et d'une église nationale va directement à l'encontre de ce qu'on se propose, car c'est l'union qui produit tous les mauvais fruits qu'on signale. Partout où l'homme sera chargé de pourvoir à sa religion, il aura une religion : ce qui déguise ce besoin, c'est précisément l'institution légale. Ici, l'histoire répond. Avant d'être uni à l'état, le christianisme a dû le *conquérir*, ce qui est une œuvre plus grande que toutes celles qu'il a faites depuis. Donc l'église peut se passer de l'état. D'ailleurs l'état est resté étranger, souvent même s'est montré

hostile à toute œuvre généreuse et hardie de l'église, ou plutôt de la religion. Et quel bien ont fait les églises nationales, qui n'eût pu se faire sans elles? Le sentiment religieux est en état de se créér à soi-même sa forme et ses moyens.

Quant au protestantisme, s'il a inventé ou régularisé l'église d'état, ce n'est pas en vertu de son principe : tout au contraire, son union avec l'état le sépare de son principe. Il peut subsister et il subsistera hors de l'état, sans l'état. La réforme, ayant eu peur de son principe, l'a nié en fait lorsqu'elle a établi l'épiscopat du gouvernement civil. Mais ce n'est pas là un système, c'est un simple fait.

On craint que, de séparation en séparation, l'individu ne finisse par se trouver seul avec lui-même, qu'il n'y ait plus d'église. On réclame contre l'individualité en faveur de la société, sans voir que c'est parce que l'individualité est faible que la société l'est aussi. Mais *jusqu'à quand s'obstinera-t-on à confondre l'individualité avec l'individualisme?* L'alliance avec l'état, ajoutée de notre propre chef à nos relations naturelles, introduit un principe qui réagit sur l'idée même de la religion, la dénature et la corrompt. La vraie unité est garantie par l'individualité même, et l'individualité s'y trouve sur son vrai terrain. Celle-ci, sans cesse excitée et réveillée par une religion vraie, empêchera partout cette *conglutination* brutale qui menace d'engloutir la liberté publique en menaçant d'engloutir le pouvoir, car la seule adoption du principe de l'union est un démenti infligé aux vérités sur lesquelles repose toute la moralité humaine.

Mais si l'église n'a pas besoin de l'état, l'état du moins aura besoin de l'église. Assurément, l'état, pour atteindre son dernier but, qui est le perfectionnement et le bonheur de ses membres, ne peut pas se passer de l'église. Mais ce besoin sera satisfait autrement que par le système de l'alliance. Dans le système de la séparation, l'église ne se ressaisit de sa puissance propre que pour l'appliquer avec énergie aux besoins de la société, en

agissant par les membres sur le corps. Et c'est précisément parce que l'état a besoin de l'église qu'il ne faut pas d'alliance de la religion avec l'état. Cette alliance annihile la religion. La séparation rend à l'état l'homme religieux, c'est-à-dire indépendant, individuel, spontané. Pour mettre la religion dans la nation, il faut la mettre hors de l'état. Notre premier effort doit donc avoir pour objet de *mettre l'homme en demeure de choisir.* C'EST LA LE CŒUR DE LA THÉORIE DE LA SÉPARATION. La religion, en se séparant, se sépare pour mieux s'unir; en se séparant de l'*état*, elle s'unit au *peuple*, au *pays :* elle devient ainsi vraiment *nationale*, parce que l'unité politique est favorisée par la suppression de toute solidarité entre l'église et l'état. Ceci est d'autant plus pressant que le danger contemporain est le *panthéisme*. Or, l'église d'état coïncide avec le panthéisme par la négation implicite de l'*individualité*, et non de l'*individualisme* que le panthéisme ne menace pas du tout.

L'union de l'église et de l'état est un fait si grave, si compliqué, un fait qui modifie tellement toutes les parties de l'existence sociale, et même les conditions de l'existence individuelle, que le mal qu'il a fait devient un obstacle à la correction de ce mal. Mais le triomphe de la séparation du temporel et du spirituel est assuré. Seulement, il importe d'*adoucir la pente,* c'est à-dire de préparer les esprits pour cette crise. Tant que l'état *pourra* quelque chose en religion, on lui demandera, pour un culte contre un autre, des mesures ou des démonstrations. Ces dangereuses sollicitations, ces tentations funestes ne cesseront que lorsque la matière leur manquera.

L'église n'existe réellement que lorsqu'elle se gouverne elle-même, car l'existence de l'église ne peut se constater que par son gouvernement. Il s'agit donc pour elle de former une *république dans la république*, mais ces deux républiques, distinctes dans leur objet, n'auront de commun entre elles que le lieu. L'église doit être *église* et non *peuple :* or le régime d'une église

subventionnée par l'état influe d'une manière décisive sur la composition même de l'église[1].

En tenant compte des faits moraux et matériels sur lesquels s'appuient les principes exposés, que faut-il donc faire? Il faut éveiller la conscience publique, adjurer la société d'ôter du milieu d'elle le mensonge. Il faut demander l'abolition solennelle d'une fiction qui endort ou qui fausse les consciences, et qui ronge sourdement le principe même de la moralité publique. Au terme de la course, c'est revenir au point de départ. Le moyen d'assurer la franche manifestation des convictions religieuses, c'est d'avoir des convictions religieuses.

XI

Il serait impossible de méconnaître la relation très intime qui existe entre le livre de l'*Essai* et les événements ecclésiastiques dont le canton de Vaud fut le théâtre en 1838 et 1839. On sait la part que M. Vinet avait prise aux débats de la délégation des classes. Il était précisément alors occupé à rédiger le mémoire que la société de la morale chrétienne devait couronner bientôt après. Le souvenir des luttes qu'il avait eu à soutenir avec le pouvoir civil, en 1829, ne devait pas être non plus sans quelque influence sur les idées qu'il s'appliquait à développer et à défendre. Par la date de son apparition, par les allusions indirectes et élevées, mais incontestables, qu'il renferme, par la position ecclésiastique de son auteur, par le milieu dans lequel il se produisait, l'*Essai sur la manifestation des convictions religieuses* pouvait être envisagé comme une opposition redoutable aux principes de la loi de 1839, et il devait

[1] Nous renvoyons ici nos lecteurs à l'*Essai* pour les questions spéciales du *salaire* (pag. 420, 421), du *multitudinisme*. (Pag. 432 et 540, église *société*, église *école*, *dissidence*, etc.)

nécessairement ranimer le feu de la controverse sur la grande question des rapports de l'état et de l'église.

Il y avait bien des mois déjà que la lettre par laquelle M. Vinet donnait sa démission de membre de classe était prête, lorsqu'il la fit parvenir à son adresse[1]. Il l'avait retenue. Il avait cru devoir accompagner jusqu'au bout l'ancien ordre de choses ; d'ailleurs, il faisait partie, forcément, de la commission ecclésiastique, et il ne lui convenait pas trop de sortir du clergé avant de sortir de la commission. Nous avons vu comment la lettre à a classe fut suivie, le 15 décembre de la même année, de la lettre par laquelle M. Vinet annonçait au conseil d'état qu'il sortait des rangs du clergé national. La connexion entre ce dernier fait et la promulgation de la loi ecclésiastique de 1839 n'est pas mise en question. Mais ce qui est évident pour nous, c'est que M. Vinet fut affermi dans ces résolutions et confirmé dans son dessein de se soustraire à l'action de la nouvelle loi, par les études auxquelles il se livrait, avec une conviction déjà si arrêtée, sur les relations possibles entre l'église et l'état. Ses démarches ne devaient point lui être dictées par d'autres motifs que le besoin consciencieux de mettre sa position extérieure et publique en harmonie avec ses convictions les plus profondes. Une fois décidé, il ne devait plus être arrêté momentanément que par des raisons de convenance. A cet égard, les lignes suivantes, que nous empruntons à une lettre de M. Vinet à M. Jaquet, conseiller d'état, paraîtront sans doute caractéristiques :

Quant à ma résolution elle-même, où il n'entre ni dépit, ni désir de faire du bruit (car si quelque chose eût pu me retenir, c'eût été la peur du bruit), elle n'est pas fondée sur le caractère particulier de la nouvelle loi, ni sur le détail du jury ; quoique je doive bien convenir que je suis résolu à ne jamais siéger dans le jury, et qu'il ne me semble pas loyal, pas moralement possible, de rester dans cette institution avec l'intention formée de résister à une des lois qui la régissent. Ma résolution, dont les

[1] Voy. notre tom. IV, pag. 314.

motifs sont exposés dans ma lettre à la classe, se fonde sur ce que je suis en principe l'adversaire du système des églises d'état, adversaire public, et décidé à l'être à l'avenir[1]. Lorsque quelques fragments de mon mémoire[2] ont été connus, on a demandé (je le sais) comment je pouvais continuer à faire partie du clergé de l'église nationale, et en dernier lieu un homme distingué, votre ami et le mien, n'a pas pu me dissimuler la peine que lui faisait ma fausse position et cette apparence de marchandement avec mes principes. Ces hommes ne m'ont rien appris; ils n'ont pas provoqué ma décision, mais ils m'y ont affermi. Mes écrits ont peu de force, je ne veux pas leur ôter par ma conduite ce qu'ils en peuvent avoir. Je ne veux pas élever la voix contre les églises nationales du sein d'une église nationale où rien ne m'enchaîne. Les avantages de ma position de ministre national sont nuls, parce qu'en aucun cas je ne m'en serais prévalu; mais qui peut le savoir? qui ne pensera le contraire? et quand est-ce qu'on aura eu plus de droit de parler de ces dissidents qui restent dans l'église pour l'exploiter en l'ébranlant ou pour l'ébranler en l'exploitant[3]?...

Ce qui ressort pour nous de ce fragment de lettre, c'est que M. Vinet avait vu ses principes sur la séparation de l'église et de l'état se fortifier par les circonstances mêmes qui avaient préparé et accompagné la nouvelle loi ecclésiastique dont le régime allait commencer le 1er janvier 1841. Nous pouvons donc bien, comme nous le faisons aussi, assigner à l'*Essai sur la manifestation* une place, et une grande place, dans le mouvement d'opposition que provoqua la promulgation de la loi du 14 décembre 1839. La manière dont ce livre fut reçu pourrait, au besoin, nous confirmer dans notre manière de voir.

[1] Remarquer particulièrement cette déclaration.

[2] L'*Essai*.

[3] Lettre écrite de Veytaux, 5 septembre 1840.

CHAPITRE V

Suite du précédent. — Polémique soulevée par le livre de l'Essai.

Premières impressions produites par la publication de l'*Essai* de M. Vinet. — La brochure de M. *Bauty : l'Union de l'église et de l'état envisagée comme inévitable*, etc. — Critique de cette brochure. — Les *Annotations* de M. *L. Burnier*. — *Le Semeur*. — Sa formule de la liberté religieuse. — Remarques critiques sur l'*Essai*. — Article de M. *Fréd. Chavannes* dans la *Revue suisse*. — Le journal *l'Espérance* et les *Réflexions* de M. *Grandpierre*. — *Les Individualistes et l'Essai*, par M. *Fréd. de Rougemont*. — Examen critique de cet ouvrage. — *De l'intervention de l'état en matière religieuse*, par *Steven Van Muyden*. — Les articles de M. *Ed. Schérer* dans les *Archives du christianisme*. — L'*Avertissement* écrit par Vinet pour la traduction allemande de l'*Essai*. — Influence de l'*Essai*, lente et indirecte, mais réelle et puissante. — Canton de Vaud, France et Allemagne. — Actualité de la question.

I

Lorsque l'*Essai* parut, on montra, dans la patrie de l'auteur en particulier, peu d'empressement à en parler. Il semble même qu'il y ait eu, contre lui, d'un certain côté, une *conspiration du silence*. Dans l'opinion de M. Rambert, plusieurs n'en comprirent pas la portée, et chez ceux qui la comprirent, la première émotion fut mêlée d'étonnement[1]. Le sujet était en effet délicat et difficile; les conséquences en étaient d'une extrême gravité. Les partisans de la séparation de l'église et de l'état savaient, mieux que personne, tout ce que la question qu'ils discutaient soulevait de questions épineuses, dans l'ordre civil et social aussi bien que dans l'ordre religieux. Peu d'entre eux osaient entretenir l'espérance de voir leur système se réaliser promptement[2]. Il s'agissait donc simplement pour l'heure de discuter les principes. Mais cela même n'était pas facile, à cause

[1] *Alexandre Vinet*, par E. Rambert, troisième édition, tom. II, pag. 158.

[2] M. Bauty nous a raconté que, dans une visite qu'il fit avec un de ses collègues à M. Vinet, en 1839, afin de lui persuader de les aider dans la marche qu'ils se proposaient de suivre pour empêcher le grand conseil de supprimer la confession de foi helvétique, ayant dit à M. Vinet combien les partisans de ses vues lui paraissaient

des puissants intérêts matériels gravement compromis. D'autres difficultés résidaient dans la définition même des termes à employer : église nationale, église établie, église d'état, union de l'état et de l'église, etc.; termes qui, suivant les différents pays, présentent souvent plus que de simples nuances. La difficulté de s'entendre, déjà au point de départ, pourrait ainsi expliquer, en partie du moins, le silence qui accueillit d'abord le nouvel ouvrage de M. Vinet.

Cependant, le représentant le plus accrédité du système national vaudois ne pouvait, en cette circonstance, laisser longtemps reposer sa plume. M. Bauty qui, on s'en souvient, avait déjà rompu une lance avec M. Vinet dans la *Revue suisse*, publia alors une réfutation de l'*Essai*, sous la forme d'une brochure intitulée : *l'Union de l'église et de l'état, envisagée comme inévitable ; à propos du livre de M. le professeur Vinet*, etc.[1]. M. Bauty, voyant dans le livre de M. Vinet un appel aux consciences, un de ces appels, dit-il, auxquels on ne répond pas en se taisant, ne veut, en répondant, faire autre chose que s'acquitter d'un devoir de conscience. Il faut reconnaître que M. Bauty s'acquitte de ce devoir avec une franchise, une loyauté qui, en donnant à son style une grande vigueur, n'ôte à son langage rien de cette urbanité qui l'a toujours distingué.

Il était dans les habitudes de Vinet de choisir toujours les mots les plus éclatants et les plus frappants ; il usait trop volontiers d'expressions paradoxales. Aux yeux de M. Bauty c'était là le grand tort du livre de l'*Essai*. Il reprochait donc à Vinet de n'avoir pas déterminé, d'une manière définitive, le sens des trois termes principaux de la discussion, *l'église*, *l'état* et *l'union de l'église et de l'état*. Par cette absence de définitions, il devenait insaisissable. M. Bauty supposait donc que l'alliance se pré-

exclusifs : « Je les compterais sur mes doigts, » répondit ce dernier, montrant ainsi qu'il ne pensait pas arriver jusqu'à dix. Il ne se flattait pas d'avoir beaucoup de partisans intelligents.

[1] Lausanne, S. Delisle, 1842. 80 pag.

sentait à Vinet comme un contrat entre ce que l'église a de plus saint, de plus intime, et le monde, dans le sens biblique de cette expression, c'est-à-dire l'homme naturel, le péché. « Pour nous, disait M. Bauty, l'église sera invariablement ce qu'on appelle l'église visible, l'église dans sa condition actuelle, l'*empirische Kirche* de M. Rothe. Par l'état, nous entendons la manifestation de la sociabilité humaine; en d'autres termes, tout ce qui se rapporte à la condition sociale d'une nation, savoir le peuple lui-même, ses lois et les pouvoirs politiques placés à sa tête.... L'église possède quelque chose en commun avec l'état; l'état, de son côté, touche par quelque endroit à l'église; il y a nécessairement des liens entre eux; c'est là toute notre thèse. » Ce que les deux sociétés possèdent en commun, ce sont les *hommes*, le *temps*, le *sol*, les *biens de la terre*. L'église n'est donc pas une société toute spirituelle, mais le temporel y occupe une assez large place. Le temporel de l'église ne peut être sans rapport avec le temporel de l'état. *Ainsi l'union des deux sociétés, à un degré quelconque, devient inévitable.*

Mais l'état, lui aussi, a quelque chose d'immatériel : c'est l'union de l'instinct social et de l'instinct religieux. La religion pose la base de la société, en formant les idées des peuples sur le mariage, sur les droits respectifs des deux sexes, sur le pouvoir paternel, sur la famille, en un mot, sur les faits sociaux primitifs. *La base de l'état est constamment religieuse.* « Les deux sociétés s'unissent sous terre par l'entrelacement de leurs racines; ou plutôt le tronc du civil sort d'une racine religieuse. » Il y a infiltration du principe religieux dans toutes les ramifications de l'arbre de l'état. La séparation absolue des deux sociétés est donc une *chimère*[1].

[1] M. Bauty nous a fait remarquer, il y a peu de temps, que Vinet s'exprimait ainsi dans sa *Théologie pastorale* (1850, pag. 46) : « Le besoin de la religion est un noble besoin; partout elle a été le berceau de la société. » M. Guizot, qui appelle Vinet : *ce fervent méthodiste vaudois*, déclare qu'il a servi la cause de la liberté religieuse et

Ce qu'il y a de spirituel dans l'état est aussi démontré par l'existence de la morale sociale. Au point de vue moral, l'état a une triple action; il procède par voie de répression, par voie de stimulation et par voie de persuasion. La morale sociale s'élève donc jusqu'à la morale religieuse en combattant comme elle l'égoïsme; elle se trouve être ainsi un débris de la vérité religieuse réclamé par le christianisme. L'alliance de l'église et de l'état est donc dans la nature des choses : elle sera sans doute à chaque époque ce que les idées, les mœurs et les événements la feront être, mais la thèse soutenue par M. Bauty peut, dans sa plus simple expression, être énoncée ainsi : *l'église unie à l'état et distincte de lui.*

Après avoir envisagé la question au point de vue historique [1], M. Bauty, dans la seconde partie de sa brochure, expose les principes de Vinet et les soumet à un examen critique.

La conséquence des principes de Vinet est bien ce qu'on est forcé d'appeler *l'athéisme social.* « Si tout le rôle de l'état à l'égard de la religion, doit se borner à protéger les manifestations religieuses ou antireligieuses de ses membres, il est réellement appelé à cheminer comme s'il n'y avait ni Dieu, ni foi. » Les griefs de M. Vinet contre l'union découlent de l'opinion erronée

du réveil chrétien en France autant qu'en Suisse. Mais M. Guizot fait aussi ses réserves : « Sur un seul point, sur la question des rapports entre l'église et l'état, l'étendue et la liberté d'esprit habituelles de M. Vinet lui ont fait défaut.... Il a méconnu les causes naturelles et les motifs légitimes d'une certaine mesure d'alliance entre les deux sociétés, et les précieux avantages que, dans certains temps et certaines circonstances, elles peuvent en retirer, elles en ont effectivement retiré l'une et l'autre.... M. Vinet, en traitant cette question, a trop oublié l'histoire générale des sociétés humaines, et il a accordé trop d'empire aux faits spéciaux et temporaires qu'il avait sous les yeux. » (*Méditations sur l'état actuel de la religion chrétienne*, Paris 1866, pag. 169.)

[1] Le point de vue historique adopté ici par M. Bauty, et qu'il avait emprunté à M. A. Beugnot, de l'Institut, donna lieu à des remarques critiques assez légitimes. On signala le singulier paradoxe que M. Bauty opposait aux notions reçues relativement à Constantin et à l'adoption du christianisme par l'empire.

que cet auteur se fait de l'union : il y voit l'adoption d'une religion par l'état. A ce point de vue ses conclusions seraient légitimes. Mais tous ces allégués tombent devant la réalité. M. Vinet suit une méthode qui l'égare : c'est une méthode toute rationnelle ; or, la spéculation et les faits ne doivent pas être séparés. En les unissant, on reconnaît que les principes se limitent les uns par les autres. C'est en n'admettant aucune borne à la spontanéité que M. Vinet tourne ce principe contre l'église. C'est aussi en poussant au delà de sa limite celui de la nationalité qu'il en fait la dénégation de la conscience individuelle. La réalité ne s'accorde pas avec sa théorie. M. Vinet se dit *multitudiniste.* M. Bauty accepte avec joie ce titre, car c'est pour la *sainte cause* du multitudinisme qu'il a lui-même toujours combattu! C'est l'*horreur de la pulvérisation* qui l'a mû et le meut encore! Mais si les sympathies de M. Vinet sont pour les églises de multitude, son système est le *marteau qui les mettrait en poudre.* C'est en poussant chaque principe à l'extrême que M. Vinet en est venu à ne voir que du spirituel dans l'église et du temporel dans l'état. Par là, il a été finalement conduit à faire de l'église l'homme régénéré, et de l'état l'homme de péché, et à présenter l'opposition qu'il établit entre eux comme la lutte de la chair contre l'esprit.

II

Dans la brochure que nous venons d'analyser sommairement, M. Bauty avait insisté, avant tout, sur la nécessité d'envisager la notion d'*église* dans son ensemble, au lieu d'en considérer uniquement le côté spirituel, et sur le danger qu'il y a à entendre dans un sens fâcheux le mot d'*état.* On lui fit remarquer, dans le temps, qu'il s'était borné à rechercher ce que les deux sociétés possèdent en commun; qu'il avait ainsi déplacé la question et que c'était le simple *contact* entre l'église et l'état qu'il

lui avait plu de nommer une alliance, une union. On ne comprenait pas non plus pourquoi M. Bauty avait invoqué le nom de *Rothe*, car sa thèse ne se rattachait nullement au système du célèbre professeur alors à Heidelberg. M. Bauty avait pris à Rothe son *église empirique*, sans lui prendre le contre-poids de celle-ci : l'*état invisible*[1].

Mais la réponse la plus directe et la plus complète adressée à M. Bauty, réponse qui suivit de près la brochure du pasteur de Moudon, eut pour auteur un ami particulier de Vinet, un partisan convaincu et actif du système patroné par l'éloquent professeur de Lausanne. M. *L. Burnier* publia ses *Annotations sur l'écrit de M. le pasteur Bauty intitulé l'Union de l'état et de l'église envisagée comme inévitable, à propos du livre de M. le professeur Vinet*[2]. C'étaient là, comme le titre l'indique, de simples *notes*, écrites pour l'usage spécial de l'auteur, sans autre ordre que celui des pages de l'écrit qu'il examinait. M. Burnier suit M. Bauty pas à pas, ou plutôt phrase à phrase; tirailleur habile, il lui fait une guerre de buissons, sans que sa brochure en vaille moins pour cela. Par la force du raisonnement et par les déductions naturelles de la plus simple logique, il arrive à chasser son adversaire des positions que celui-ci croyait inexpugnables. C'est ainsi que, dès l'entrée, il fait remarquer ce qu'il y a de malheureux dans cette épithète d'*inévitable* que M. Bauty a accolée à l'expression *l'union de l'église et de l'état*. N'est-ce pas déclarer implicitement que cette union est un mal? Et démontrer même que l'union de l'église et de l'état est inévitable, serait-ce démontrer du même coup qu'on doive en prendre son parti, bien moins encore la favoriser[3]?

[1] *Le Semeur*, 1842, N° 47, 23 novembre.

[2] Lausanne, Marc Ducloux, 1842. 40 pag. in-8.

[3] M. Bauty dut reconnaître plus tard que le titre de sa brochure était mal choisi. Il aurait dû dire : *l'Union de l'élément chrétien avec l'état, envisagée comme inévitable.* Son premier titre fut mal compris. Le second aurait-il suffi à faire triompher la thèse soutenue dans la brochure?

L'analyse faite par M. Bauty des principes et de l'argumentation de M. Vinet, ne donnerait, selon M. Burnier, qu'une idée absolument fausse de ces principes et de cette argumentation. Vinet et ses partisans n'eurent jamais l'absurde pensée de demander la séparation de l'église invisible d'avec l'état, attendu qu'il n'y avait jamais eu ni pu avoir de contact d'aucune sorte entre l'état et l'église invisible. C'est pour l'église visible qu'ils réclamaient la liberté, afin qu'elle pût se laver d'une partie au moins de ses souillures. Le mélange y était *inévitable,* mais c'était un mal qu'il fallait tâcher d'atténuer et que l'union avec l'état avait considérablement augmenté [1]. M. Bauty n'opposait point des *principes* à ceux de Vinet, et s'il arrivait à une conclusion inverse, c'était au moyen d'un cercle vicieux qui se reproduisait à chaque page : l'union de l'état avec l'église a fait celle-ci ce qu'elle est; donc, il faut que l'union subsiste pour que l'église continue d'être ce qu'elle est.

A en juger d'après sa réponse à Vinet, M. Bauty se rattachait au système d'après lequel l'église absorbe l'état : l'état est fils de l'église, comme le tronc sort des racines. Il appliquait à l'état le même genre d'argumentation dont il se servait à l'égard de l'église. Toujours le cercle vicieux. Par un effet de l'union, les lois de l'état interviennent en matière religieuse; donc il est nécessaire que l'union subsiste pour que les lois de l'état continuent d'intervenir en matière religieuse [2].

Cependant, par une inconséquence assez étrange, M. Bauty s'élevait avec force contre l'*effrayante hypothèse* que l'état pût *adopter une religion!* Il permettait ainsi à M. Burnier de lui dire : « Il est donc bien entendu entre M. Vinet, vous et moi, que l'état n'a, ni ne peut avoir de la religion. » Et comme M. Bauty avait dit que « l'état se règle en conséquence de la religion de la majorité, » M. Burnier ajoutait : « Voilà qui sim-

[1] *Annotations*, pag. 6.
[2] *Ibid.* pag. 18.

plifie extrêmement les choses. Vraie ou fausse, la religion du plus grand nombre sera sous la protection spéciale de l'état. Je ne sais pas ce qu'en pense M. Vinet, mais il me semble que, par cet aveu, vous lui avez accordé ce qu'il demande ; car si l'état est incapable de religion, que devient l'union de l'état et de l'église ; elle ne saurait avoir quoi que ce soit de religieux[1]. » Ne serait-ce donc pas dans le système de l'union plutôt que dans celui de la séparation qu'il faudrait chercher l'*athéisme social?* Une religion quelconque unie à l'état, c'est donc tout ce qu'il faut aux partisans de l'union : l'union avant tout ; l'alliance sera d'ailleurs, à chaque époque, ce que les *idées*, les *mœurs* et les *événements la feront être.*

Malgré des divergences de vues aussi accusées entre M. Vinet et M. Bauty, M. Burnier ne désespérait pas de voir ce dernier arriver à de tout autres idées sur les relations possibles et normales entre l'église et l'état. Ce qui le retenait encore, c'était, au fond, qu'il liait dans sa pensée, et de la façon la plus étroite, cette double condition de l'église : une *multitude* et des *relations officielles avec l'état.* Mais ces deux conditions de l'église ne sont réellement point inséparables, et pour qu'une église soit de *multitude,* il n'est pas nécessaire que la qualité de citoyen se confonde avec celle de fidèle, ou que toute une nation, ni même la majorité de cette nation, constitue le corps de cette église.

M. Bauty ne répondit pas à M. Burnier. Ces deux hommes, si dignes l'un de l'autre, et qui, plus d'une fois déjà, avaient mesuré leurs forces dans le champ clos des débats ecclésiastiques, laissèrent à d'autres écrivains, indigènes ou étrangers, le soin d'attaquer ou de défendre le système exposé par M. Vinet dans son *Essai sur la manifestation des convictions religieuses*[2].

[1] *Annotations*, pag. 29.

[2] Peu de temps après la polémique dont nous venons de rendre compte, MM. Vinet et Bauty échangèrent entre eux quelques lettres d'où il ressort que ce dernier avait préparé un manuscrit contenant l'exposé de sa manière de voir. Il pensait adresser

III

L'apparition du livre de M. Vinet avait été saluée sans retard et avec joie par le *Semeur*. On le comprend. La feuille qui représentait d'une manière si distinguée l'école dont M. Vinet était le chef, regardait comme un véritable bonheur que la question de la manifestation des convictions religieuses fût traitée pour la première fois, en France, d'une manière complète, comme elle l'était dans ce livre[1]. Peu de mois après cette première annonce, le *Semeur*, revenant sur l'*Essai*, lui consacrait une étude sérieuse et étendue. Après s'être demandé ce que voulaient précisément maintenir ou établir ceux qui plaidaient la cause de l'union, le journal de Paris, en rappelant que, dans la religion vraie, soit le christianisme, on était dans le vrai, que là l'état y était l'état, que l'église y était l'église, et que ces deux sociétés ne pouvaient exercer l'une sur l'autre une action officielle sans se dénaturer, donnait sa propre formule en ces termes : *La non-intervention de la loi dans les choses de la religion*. Telle était la liberté religieuse au sens complet. Les conséquences, qu'il fallait admettre, en étaient que les ministres de la religion ne seraient point dispensés de leurs obligations civiles (service militaire, par exemple), que le dimanche rede-

cette réfutation à Vinet lui-même. Mais celui-ci avait décliné cette offre afin de ne pas « se fermer la bouche pour un temps indéfini. » On avait dit de M. Vinet que c'était par dédain qu'il ne répondait pas à M. Bauty. Mais si, attaqué de plusieurs côtés, il n'avait pas répondu, cela ne voulait pas dire qu'il ne répondrait pas. Cette question n'était pas un procès sur des faits actuels : c'était une question philosophique et religieuse. M. Bauty, lui aussi, considérait cette question comme philosophique et religieuse. De là son désir d'entendre Vinet. Sauf sur le dogme de l'église et ses conséquences, M. Bauty était, en effet, de ceux qui goûtaient Vinet. La première des cinq lettres échangées entre MM. Bauty et Vinet, est du 18 novembre 1843. La dernière est du 25 janvier 1844. Nous devons la communication de cette correspondance inédite à l'obligeance de M. Bauty.

[1] *Le Semeur*, 1842, N° 18, 21 mai.

viendrait ce qu'il fut pendant les trois premiers siècles de l'ère chrétienne, etc., en un mot que toutes les conséquences seraient entrevues et admises comme les heureux corollaires d'un principe juste et sain. L'écrivain du *Semeur* pensait que, bien que M. Vinet ne donnât nulle part sa formule expresse, elle semblait partout supposée telle qu'il venait de la proposer[1].

Après avoir, dans deux articles étendus, analysé l'ouvrage de M. Vinet, le *Semeur* présentait à son tour ses remarques et ses critiques. Il regrettait, — impression partagée par bien d'autres, — que M. Vinet, voulant entrer dans la métaphysique de son sujet, ne se fût pas efforcé de le faire en termes plus accessibles au commun des lecteurs. Il est vrai que la pensée chrétienne y faisait ordinairement comprendre la pensée philosophique. La pensée du livre tout entier était même une pensée chrétienne. Mais si l'on eût combattu l'union en lui opposant, les uns après les autres, tous les devoirs qu'elle contrarie, peut-être eût-on tout à la fois plus éclairé et mieux pénétré les esprits. L'auteur n'aurait-il point eu le tort de se conformer trop strictement au programme? Faire reposer la doctrine de la séparation de l'église d'avec l'état sur la notion du *devoir*, c'est bien l'asseoir sur une base inébranlable. M. Vinet a vu ce *devoir-principe* dans celui qui nous est imposé de professer notre foi : les deux idées dont se compose son ouvrage sont donc bien réellement unies l'une à l'autre et de la façon la plus intime. Cependant, en suivant un plan tracé trop rigoureusement, plusieurs idées essentielles n'ont pu occuper la place qu'elles réclament. Par exemple, le devoir pour les chrétiens de glorifier Jésus-Christ comme leur unique chef, toujours présent dans l'église; le placer davantage en saillie ; le devoir, pour chaque église, de travailler à la conversion du monde et d'avoir avec les autres églises des relations habituelles et effectives, comme en une

[1] *Le Semeur*, 1842, N° 39, 28 septembre.

sainte confédération ; le devoir, pour tous les chrétiens, de s'occuper des intérêts de l'église, par intérêt même pour leurs âmes, etc. Une fois entré dans cette voie, on fût probablement arrivé sur un terrain plus vaste. On eût rencontré des devoirs qui, sans se rattacher aussi directement à celui de la manifestation de ses convictions, n'en sont pas moins des devoirs, et des devoirs dont l'exercice est entravé par l'union de l'église avec l'état. De cette manière, le rapport entre les deux parties du livre eût été toujours aussi apparent qu'il est réel[1].

On s'apercevra sans peine que les observations critiques dirigées ici contre le livre de M. Vinet, étaient dictées par le besoin de rendre populaire une thèse qui ne l'était pas du tout, qui ne l'est pas encore, qui ne le sera peut-être jamais dans le sens complet de ce mot. L'écrivain du *Semeur*, inspiré par un esprit pratique et par le désir ardent de voir les abstractions de la théorie se transformer en faits actuels; pleinement d'accord, du reste, avec M. Vinet, aurait voulu que ce dernier, pour nous servir d'une expression qui lui était propre, se fût *traduit* lui-même afin de se mettre à la portée des plus simples. Un avenir peu éloigné devait se charger de cette œuvre difficile[2].

IV

La *Revue suisse*, nous l'avons déjà dit, avait accueilli avec empressement une analyse fort détaillée de l'*Essai*. Cependant, l'un de ses rédacteurs était loin de partager l'opinion de Vinet sur la nécessité absolue de la séparation de l'église et de l'état. M. *Fréd. Chavannes*, car c'est de lui que nous voulons parler[3],

[1] *Le Semeur*, 1842, N° 42, 19 octobre.

[2] Les articles du *Semeur* sont signés des initiales L. B. Nous avons lieu de croire que l'auteur était *Louis Burnier*.

[3] La direction de la *Revue suisse* avait passé, en 1842, entre les mains de MM. Fréd. Chavannes et Fréd. Espérandieu.

inséra donc dans la *Revue*, et sous la rubrique de *Questions sociales*, un article assez court, mais très vif, une véritable protestation contre l'application, à ses yeux mal fondée, que Vinet avait faite du devoir de la manifestation des convictions religieuses à la question des rapports entre l'église et l'état[1].

Après avoir reproché au livre de M. Vinet une absence apparente d'unité, provenant de ce que le titre était double, M. Chavannes retrouvait cependant cette unité dans le livre même. Mais ce livre avait pour objet réel, non la manifestation des convictions religieuses, mais la séparation de l'église et de l'état. Ce n'était donc plus un traité de morale, mais un vrai plaidoyer. Le public ne s'y était point trompé; c'est à cela que s'était attaquée la pensée de tout le monde. D'accord avec Vinet pour affirmer que la garantie du devoir est dans le devoir même, M. Chavannes ne l'était plus du moment que ce mot de *garantie* s'appliquait à autre chose. Il n'admettait pas la séparation de l'église et de l'état comme garantie du devoir de la manifestation des convictions religieuses et il estimait cette garantie excessive d'un côté, insuffisante de l'autre. D'un côté, c'était demander plus qu'il n'en fallait dans certains cas pour garantir la spontanéité de la conscience; ainsi dans la famille et dans l'éducation, où l'action de l'autorité religieuse du chef peut étouffer la spontanéité et détruire la conviction dans son germe; de l'autre, cette garantie devait être insuffisante dans d'autres cas, ainsi dans telle association religieuse indépendante, qui étouffe chez ses membres cette spontanéité indispensable. En résumé donc, la garantie du devoir est tout entière là où l'a indiquée M. Vinet lui-même, *dans le devoir :* la seconde garantie étant insuffisante, est, par conséquent, superflue : logiquement appliquée, elle conduirait à des résultats monstrueux.

A cette critique, dont la vivacité ne se dissimulait nullement

[1] *Revue suisse*, 1843, pag. 598-609.

sous les témoignages de la plus haute estime et de la plus sincère affection pour M. Vinet, celui-ci répondit très brièvement dans la *Revue* même[1]. M. Vinet reconnaissait qu'à la vérité le titre étendu de l'*Essai* n'était pas très heureux et pouvait donner lieu à des interprétations erronées, mais il faisait remarquer à M. Chavannes qu'il s'était suffisamment et clairement exprimé sur le sens et la portée du mot *garantie*. Cette rectification suffisait, car toute l'argumentation de M. Chavannes avait porté sur cette idée de garantie; la question des principes n'avait pas été directement abordée par lui, et celle des faits avait été à peine effleurée.

V

On sait qu'à l'époque où parut le livre de M. Vinet sur la manifestation des convictions religieuses, les deux seuls journaux protestants de Paris qui eussent quelque valeur, le *Semeur* et l'*Espérance*, ne s'entendaient en aucune façon sur les questions relatives à la nature de l'église et à ses relations avec le pouvoir civil. Le *Semeur* ayant fait, à propos du livre de M. Ag. de Gasparin : *Intérêts généraux du protestantisme français*[2], une allusion assez directe aux vues ecclésiastiques de l'un des correspondants de l'*Espérance*, M. Grandpierre, celui-ci adressa au *Semeur* une lettre dans laquelle il affirmait que si la théorie développée par M. Vinet recevait une application immédiate, elle entraînerait la ruine de l'église réformée de France[3]. Mais cette polémique dans les journaux ne pouvant satisfaire M. Grandpierre, il se décida à publier en brochure un écrit de lui, prêt, dit-il, dès le 15 novembre 1842, c'est-à-dire depuis une année.

[1] *Revue suisse*, 1843, pag. 675-677.
[2] *Le Semeur*, 1843, N° 33, 16 août.
[3] *Ibid.*, 1843, N° 34, 23 août.

Cet écrit était intitulé : *Réflexions suggérées par la lecture de l'ouvrage de M. A. Vinet sur la séparation de l'église et de l'état*[1].

Ce n'est pas sans quelque étonnement qu'on constate la désinvolture avec laquelle M. Grandpierre prétendait réduire à néant le livre de l'*Essai*. Son argumentation est de nature à confondre, sans tenir aucun compte des faits. Prenant des affirmations, — souvent très hasardées, — pour des preuves, n'ayant nul souci des contradictions dont il se rend coupable, l'auteur des *Réflexions* a de plus le tort grave de parler du livre qu'il est censé examiner sur un ton de persiflage qui donne à son écrit un faux air de pamphlet, et de l'auteur de l'*Essai* avec un manque de respect qui est plus que de l'inconvenance. On comprend que les églises indépendantes, — *dissidentes*, comme M. Grandpierre affecte volontiers de les appeler, — soient fort maltraitées dans cette diatribe, où elles apparaissent sous forme de caricatures. Le seul jugement qu'on puisse réellement porter sur cet opuscule de l'ex-pasteur de Taitbout, directeur de la société des missions évangéliques de Paris, est celui que nous rencontrons dans le *Semeur* : « On peut abandonner avec confiance cet écrit à ses destinées[2], » et dans les *Archives du christianisme* : « C'est une protestation plutôt qu'une réfutation : il s'agissait de frapper fort plutôt que juste...; l'auteur n'a que trop bien réussi[3]. »

M. Grandpierre avait eu tort, après avoir gardé si longtemps son manuscrit en portefeuille, de ne l'avoir pas revu et fortement amendé avant de le livrer à la publicité. Il aurait pu facilement s'inspirer d'articles insérés dans l'*Espérance* même et réunis plus tard en brochure sous ce titre : *L'église et l'état, à*

[1] Paris, Delay, 1843. 75 pag. in-8.

[2] *Le Semeur*, 1843, N° 52, 27 décembre.

[3] C'est M. *Schérer* qui a porté ce jugement dans les *Archives* de 1845, N° 7, 12 avril. Vinet lui-même ne voulut pas répondre aux attaques de M. Grandpierre; il avait été profondément blessé du ton et de certains arguments personnels employés contre lui.

propos de l'ouvrage de M. Vinet[1]. Si l'on pouvait reprocher à cet écrit l'incohérence de la pensée, il fallait lui reconnaître cependant un mérite solide qui lui assignait le premier rang parmi les ouvrages opposés à l'*Essai*. Seul encore, l'auteur était remonté jusqu'aux principes et avait cherché à s'en rendre compte philosophiquement. A la vérité, il ne concluait pas. Aux notions de l'église et de l'état proposées ou supposées par M. Vinet, il en substituait d'autres, mais il n'essayait même pas de montrer comment le système de l'union résulte de ces définitions nouvelles. L'auteur traitait l'état, non comme un fait, mais comme une idée; il proposait partout l'état idéal à la place de sa réalité. Mais, même en acceptant cette notion, il restait à prouver qu'il en résulterait la nécessité d'une union positive et organique de l'église et de l'état[2].

VI

M. *Fréd. de Rougemont*, conseiller d'état à Neuchâtel, homme savant et laborieux, esprit absolu et d'un tempérament conservateur, s'occupait depuis longtemps de la grande question sur laquelle Vinet allait jeter un jour nouveau, lorsque parut le livre de l'*Essai sur la manifestation des convictions religieuses*. Sollicité par ses amis à prendre la plume, M. de Rougemont hésitait; il craignait de se mesurer avec un plus fort que lui, — ce sont ses expressions; — le sentiment de sa faiblesse le retenait loin de la lice. Un jour cependant, l'*homme*, auteur de l'*Essai*, se perdit à ses regards, le *livre* resta seul devant lui; le courage lui vint et il écrivit l'ouvrage intitulé : *Les individualistes et l'Essai de M. le professeur Vinet*[3], etc.

[1] Paris 1843.
[2] Conf. *Archives du christianisme*, 1845, N° 6, 22 mars.
[3] Neuchâtel, J.-P. Michaud, 1844. 143 pag. in-8.

Jeune, plein de fougue, M. de Rougemont se laisse souvent aller dans sa polémique à une ironie de ton qui, en lui faisant perdre le bénéfice d'une discussion calme et sérieuse, laisse trop apparaître l'irritation secrète du théoricien chez lequel le lyrisme ne saurait suppléer le bon sens. Le vice capital de cet écrit, c'est le manque de preuves ; et la légèreté avec laquelle l'auteur établit une complicité bien propre à effrayer entre l'individualisme et le donatisme, l'anabaptisme, voire même le communisme moderne, lui a attiré à juste titre cette sévère critique : « En vérité, ce sont là de grands enfantillages[1]. »

Néanmoins, il faut le reconnaître, si M. de Rougemont a complètement échoué dans son attaque contre l'individualisme, si, avec presque tous les adversaires de Vinet, il a amoindri la question, il a le mérite d'avoir réellement entamé la discussion. Son livre, malgré certains tours regrettables dans la forme, n'est pas un pamphlet; si l'auteur s'irrite parfois contre ses adversaires, du moins il sent qu'il ne saurait les dédaigner.

L'ouvrage de M. de Rougemont doit être envisagé essentiellement comme un manifeste contre une tendance du réveil dont le livre de Vinet est regardé comme le programme, tendance accusée de constituer déjà une nouvelle secte, une véritable hérésie, et dont le caractère essentiel est désigné par le nom d'*individualisme*. M. de Rougemont nomme *individualistes* ceux qu'il considère comme les adhérents de cette secte, et Vinet lui en paraît être le principal représentant.

Mais qu'est-ce donc que l'individualisme? M. de Rougemont répond : « C'est l'individualité chrétienne, rétablie dans ses droits par la réforme, mise en saillie par le calvinisme, exagérée par le réveil de Spener et par le nôtre, poussée enfin à l'extrême par une fraction des chrétiens calvinistes de l'époque présente[2]. »

[1] M. E. Schérer, dans les *Archives du christianisme*, 1845, N° 7, 12 avril.

[2] *Les individualistes*, etc., pag. 70.

En d'autres termes, l'individualisme, c'est l'exagération de l'individualité. Resterait à savoir jusqu'à quel point M. Vinet a exagéré l'individualité? Or il s'est expliqué catégoriquement là-dessus, entre autres dans le VIIIe de ses *Essais de philosophie morale*[1] et dans l'*Essai sur la manifestation*[2].

Pour établir sa thèse, M. de Rougemont se livre parfois à d'incroyables rapprochements. « Notre siècle, dit-il, a pris pour devise : liberté et égalité, liberté politique, égalité de tous les hommes devant la loi. La devise des individualistes est pareillement : liberté religieuse, égalité de tous les cultes devant la loi[3]. » Et M. de Rougemont en conclut que la devise des individualistes ressemble si fort à celle des *mondains*, qu'elle ne peut être revendiquée qu'au détriment de la vérité révélée! Les parallèles de cette nature sont constants dans le livre sur les *individualistes*. Seulement, en prenant le mot d'individualisme dans le vocabulaire de M. Vinet, M. de Rougemont en a tout à fait changé le sens. Il aurait dû poser avec soin la borne entre l'individualité et l'individualisme tel qu'il l'entend, puisque cette distinction est l'idée fondamentale de son livre.

M. de Rougemont place ses lecteurs en face du dogme; c'est du dogme qu'il veut que nous fassions dépendre les solutions que la morale et la société demandent; c'est sur ce terrain seul qu'il nous convie, il n'en connaît pas d'autre. Ainsi les individualistes disent que l'homme est un être libre, qu'il doit arriver librement à la vérité ; M. de Rougemont dit que l'homme est esclave, il ne faut plus parler de liberté humaine. Voilà tout son argument. C'est opposer le mystère de la grâce à la recherche consciencieuse de la vérité; mais M. Vinet n'oublie pas le dogme, celui de la chute en particulier[4]. Si les individualistes ne préten-

[1] *Du rôle de l'individualité dans l'œuvre d'une réforme sociale.*

[2] Pag. 368.

[3] *Les individualistes*, etc., pag. 71.

[4] Conf. aussi *Essais de philosophie morale*, le VIIe, pag. 154 (*sur l'individualité et l'individualisme*), et le VIIIe, déjà cité, pag. 166.

dent, comme M. de Rougemont semble l'avoir fait voir malgré lui, qu'à la restauration de l'individualité et de la sincérité, ils préparent en réalité les meilleurs des matériaux pour la société civile et pour la société religieuse, pour l'état et pour l'église.

Dans la première partie de son ouvrage, M. de Rougemont avait attaqué l'individualisme en lui-même d'abord, puis dans ses conséquences pour l'époque actuelle. Dans la seconde partie, il se livre plus spécialement à la critique du livre de M. Vinet. Il reconnaît, contrairement à d'autres adversaires de ce dernier, que la première thèse de l'*Essai*, la *manifestation des convictions religieuses*, contient en germe la seconde : la *séparation de l'église et de l'état*. A la vérité, il a l'air de s'inquiéter assez peu de la question des rapports de l'église et de l'état. Pour lui, la nécessité de l'alliance est appuyée sur la thèse, parfaitement fausse, qu'une nation comme telle a une religion[1]. Dans son système, c'est la question de nombre qui devient la grande question. L'état s'alliera avec le dernier venu si celui-ci devient le plus puissant.

En fait, M. de Rougemont a prétendu établir un conflit entre la morale et le dogme : conflit, s'il était réel, bien propre à attrister. On en arrivera donc à protester contre la sincérité aussi bien que contre la séparation ! « Si nos réflexions sont vraies, dit en effet M. de Rougemont, le principe de la manifestation des convictions religieuses ou de la sincérité en matière de religion, n'est point un devoir absolu et universel (! !), et il prend pour le chrétien une forme particulière qui en fait un principe tout nouveau. Il en résulte donc que M. Vinet, en faisant reposer toutes les associations religieuses sur son principe abstrait, les fait reposer sur une erreur. Et l'erreur se trouverait être à la base de celle de ces associations qui croirait en Jésus-Christ, et qui serait censée l'église de Dieu[2] ! »

[1] « Toute nation ayant une religion, tout état doit en avoir une. » (*Les individualistes*, etc., pag. XII.)

[2] *Les individualistes*, etc., pag. 90.

Ce n'est pas sans surprise, qu'en suivant ainsi M. de Rougemont jusqu'au bout, on s'aperçoit de ce que pensait à cette époque, dans la Suisse française et en France, l'école de l'absolutisme politique et religieux dont l'adversaire des *Individualistes* était l'un des plus valeureux champions[1].

VII

Parmi les écrits dont le livre de M. Vinet provoqua l'apparition, il faut citer l'ouvrage intitulé : *De l'intervention de l'état en matière religieuse*[2], par M. l'avocat *Steven Van Muyden*. Le début en est caractéristique : « La question de l'union ou de la séparation de l'église et de l'état, et en général des rapports qui doivent exister entre ces deux sociétés, est l'une de celles qui travaillent le plus profondément la société moderne, et le livre de M. Vinet, auquel se rattachent ces lignes, lui a certainement fait faire un grand pas vers sa solution. La puissante vérité de son point de départ, la force entraînante de ses déductions, la pureté et la verve de son style, ont subjugué déjà et subjugueront sans doute encore, un grand nombre de lecteurs, et feront passer chez eux à l'état de conviction ce qui, auparavant, n'était qu'une opinion ou peut-être même qu'un doute. Nous nous empressons de déclarer que nous sommes du nombre de ses prosélytes et nous aimons à le remercier ici publiquement de nous avoir ouvert les yeux et conduits sur le chemin de la vérité. » Après une déclaration aussi catégorique, on ne s'attendrait pas à voir M. Van Muyden se séparer aussitôt de celui dont il se dit le disciple convaincu, et s'apprêter à le combattre. C'est pourtant ce qu'il fait. En sa qualité d'avocat, il tient à ce que la question soit essentiellement juridique et il n'admet

[1] Conf. *le Semeur*, 1844, N° 19, 8 mai.

[2] Lausanne, Marc Ducloux, 1844. 108 pag. in-8.

pas qu'elle puisse être débattue sur un autre terrain que sur celui de la jurisprudence. A ses yeux, une preuve évidente de cette nécessité, c'est que les rapports entre l'église et l'état sont proposés par l'*état* et non par l'église ; c'est l'*état* et non l'église qui en détermine le caractère et l'étendue, c'est à l'*état* qu'ils appartiennent [1].

Au fait, cela importe peu. Quel que soit le chemin qu'on prenne, on arrive au même résultat; de quelque côté qu'on la considère, la doctrine de M. Vinet est vraie, et M. Van Muyden le montre en aboutissant au même point que son maître et en renchérissant même sur lui dans ses conclusions.

M. Van Muyden estime que, soit sur la nature de l'*état*, soit sur celle du *droit*, M. Vinet a émis des idées qui ne sont pas parfaitement justes, et qui risquent d'autant plus d'être mal comprises qu'elles sont jetées plutôt que démontrées. Il s'applique donc à élucider la notion de l'*état*, et c'est encore cette notion qui joue, — ici comme dans d'autres écrits opposés à l'*Essai*, — le principal rôle. La pensée mère de l'ouvrage sur l'*Intervention*, etc., c'est l'idée de l'état; mais cette idée, telle que la présente M. Van Muyden, est si exorbitante qu'on ne saurait la laisser passer sans mot dire. Non, le fondement de l'état n'est pas *purement spirituel* [2]; l'état n'embrasse pas non plus l'homme tout entier, ou s'il l'embrasse, ce n'est que dans sa capacité naturelle; et comme le christianisme est plus encore que cette loi morale dont l'auteur fait la mesure de la compétence de l'état, le christianisme lui échappe inévitablement. Ici, comme ailleurs également, la confusion consiste dans l'idéalisation de l'état. Toutefois, même en partant de ces prémisses hasardées, le système de la séparation se recommande encore comme celui de la justice et du droit [3].

[1] *De l'intervention*, etc., pag. 6.
[2] *Ibid.*, pag. 18, 19.
[3] Conf. sur ce point Ed. Schérer, dans les *Archives du christ.*, 1845, N° 6, 22 mars.

D'après M. Van Muyden, il ne peut être question d'*alliance* de l'état avec l'église, parce que l'état ne *traite* qu'avec d'autres états, et non avec telle ou telle société qui se forme dans son sein. Le seul problème à poser est donc celui-ci : *L'état doit-il* intervenir EN MATIÈRE RELIGIEUSE? Sans doute qu'il le *peut*, mais le *doit-il* [1] ? M. Van Muyden répond : « Nous ne trouvons ni dans l'idée de l'état, ni dans celle de la religion, de quoi prononcer qu'ils ne peuvent avoir aucun rapport l'un avec l'autre ; favoriser le développement du sentiment religieux doit au contraire rentrer dans la mission de l'état, il *peut* donc intervenir en matière religieuse, la religion est de sa compétence [2]. » *Mais l'état* DOIT-*il intervenir en matière religieuse?* « Il ne doit intervenir que lorsque son intervention est, sinon absolument *nécessaire*, au moins *utile*. » La thèse de M. Van Muyden serait celle-ci : « L'état doit favoriser l'accomplissement de la loi morale, dont la recherche de la vérité fait partie; mais la liberté étant la condition de toute conviction, il doit se garder de diminuer la liberté en aidant une conviction quelconque à se former; sa manière de protéger la *religion*, c'est de protéger la *liberté religieuse* et non de protéger une *certaine religion*. « L'état, comme état, ne doit *avoir aucune religion*, ou, en d'autres termes, il doit être *athée* [3]. » Le chemin de M. Van Muyden et celui de M. Vinet se rejoignent ici : c'est l'abolition de toute église nationale ou de toute église d'état, sous quelque forme qu'elles se présentent. Seulement, la liberté religieuse a besoin d'être protégée, et la protection sera accordée à toute église.

Mais les églises officielles une fois abolies, M. Van Muyden pense qu'il faudra bannir de l'école l'instruction religieuse. Il en résultera *l'absorption de l'école générale éducative par l'église* [4];

[1] *De l'intervention*, etc., pag. 24.

[2] *Ibid.*, pag. 26.

[3] *Ibid.*, pag. 41.

[4] *Ibid.*, pag. 85.

mais non pas cependant, comme le croit également l'auteur, la chute des écoles de l'état où la religion n'est pas enseignée.

Enfin, M. Van Muyden suppose que la *période transitoire* pendant laquelle l'état aura encore à intervenir dans certaines applications de la religion (instruction et éducation, soin des malades, etc.,) sera fort *longue*. Mais l'état ne pouvant jamais se retirer et ayant des obligations envers tous, ne pourrait-on pas dire qu'à tous ces égards il y aura *concurrence permanente*[1] ?

La place que nous venons de consacrer ici à l'ouvrage de M. Van Muyden se justifie à nos yeux par les mérites de cet ouvrage. L'auteur veut sérieusement la séparation de l'église et de l'état; il n'a nullement l'intention de neutraliser l'influence possible du livre de Vinet; il espère même avoir, sous plusieurs rapports, *complété* ce livre qu'il appelle un manifeste éclatant, foudroyant contre les églises d'état[2]. S'il a pris un chemin qui semblait devoir le conduire à un tout autre résultat, c'est peut-être par suite de quelque habitude de barreau. Il y avait quelque chose d'ingénieux et de piquant à montrer à M. Vinet qu'en se trompant il avait raison. Mais il y a des esprits ainsi faits que, d'accord avec d'autres, ils tiennent à montrer que leur méthode est différente et que leurs procédés sont originaux. Au fond, cela importe peu et nous reconnaissons sans difficulté tout ce qu'il y a d'original et d'indépendant dans la méthode juridique de M. Van Muyden. Son ouvrage a pu contribuer en quelque mesure et dans une certaine classe de la société à fixer l'attention sur le sujet capital auquel Vinet avait consacré son *Essai*. Les événements qui se préparaient déjà à la fin de cette année 1844, allaient intervenir eux-mêmes et violemment dans le débat qui se poursuivait depuis trois ans.

[1] Conf. sur ce point le *Semeur*, 1844, N° 32, 7 août.

[2] *De l'intervention*, etc., pag. 98, 99.

VIII

Dans le cours des pages qui précèdent, nous avons emprunté plus d'un jugement à de remarquables articles insérés par M. *E. Schérer* dans les *Archives du christianisme*[1]. La question soulevée par Vinet était alors vivement discutée; elle était, comme s'exprime M. Schérer, à l'ordre du jour, et c'est ce que nous venons de constater indirectement en rendant compte des nombreuses réfutations dirigées contre l'*Essai sur la manifestation des convictions religieuses*. M. Schérer, malgré sa pleine adhésion aux principes défendus dans cet ouvrage, et sa sympathie personnelle pour l'auteur, exprime le regret que l'*Essai* soit le résultat d'un concours ; il y voit la cause d'un manque d'unité entre les deux parties de l'ouvrage. Puis, étudiant de plus près ce « noble livre, plein d'âme et de raison, de force et de retenue, d'éloquence et de vérité, » il fait remarquer que la discussion est toute dans la définition des deux termes : *église* et *état;* même toute dans la détermination de la seconde de ces idées, celle de l'église étant plus simple et plus familière. Qu'est-ce donc que l'état? Tel est le point de départ sur lequel il s'agit de s'entendre. « Si l'état est la mise en commun de tous les éléments génériques, c'est-à-dire constitutifs de l'humanité, il est quelque chose de plus que la loi; s'il est la société, il est plus que le gouvernement et M. Vinet nous paraît s'être trompé en le concevant tantôt d'une manière, tantôt de l'autre, sans voir qu'il n'y a point parité exacte, que le plus renferme le moins, mais que le moins ne renferme pas le plus... M. Vinet fait trop grande la part de l'individuel dans l'homme[2]. » Tous les mem-

[1] Voy. ce journal, année 1845, N°s 5-7, 8 mars, 12 avril. Les articles de M. Schérer ont pour titre : *l'Essai de M. Vinet et ses adversaires, ou Examen de la discussion actuelle sur les rapports de l'église et de l'état.*

[2] On a généralement reproché à Vinet de n'avoir pas donné tout d'abord la défini-

bres de l'église sont membres de l'état, mais tous les membres de l'état ne sont pas membres de l'église. L'état n'a pas qualité pour connaître du christianisme; comme état, c'est-à-dire comme homme naturel, il y est étranger, et par conséquent il n'a pas plus compétence pour s'occuper de l'église que l'église pour administrer l'état.

M. Schérer résume donc ainsi les principes sur la matière : l'état, c'est l'homme naturel, c'est-à-dire tous les hommes; l'église, c'est le chrétien, c'est-à-dire une partie des hommes. L'état, c'est l'homme dans sa capacité humaine, donnée par la création et universellement affectée par la chute; l'église, c'est le chrétien, c'est-à-dire celui qui, en sus de l'humanité, a le christianisme. « Nous croyons, dit M. Schérer, qu'il y a là tout ce qu'il faut pour démontrer rigoureusement l'incompétence réciproque de l'église et de l'état, leur impénétrabilité absolue. » A ses yeux, un des points de vue que M. Vinet a le mérite d'avoir mis dans tout son jour, c'est que le *christianisme nominal* est la plaie de l'église, le christianisme de parenté, de naissance, de baptême, d'habitude, la religion qu'on peut professer et pratiquer du berceau jusqu'à la tombe sans avoir jamais fait un acte de foi indépendant et sérieux. Cependant M. Vinet ne paraît pas à M. Schérer avoir assez fait, ou plutôt fait assez explicitement la part de l'église considérée comme société : elle est, dans l'*Essai*, une association plus qu'une société, une collection d'unités plus qu'une unité.

En terminant, M. Schérer semble adresser à Vinet un reproche que celui-ci a prévenu et réfuté d'avance suffisamment ; reproche, par conséquent, qui a droit d'étonner sous la plume

tion des termes qui jouent un si grand rôle dans son livre, l'église et l'état. M. E. Schérer renouvelle le reproche qu'il fait ici, dans sa notice sur A. Vinet. (1853.) L'*Essai* renferme, il est vrai, plusieurs définitions du mot *état* (pag. 256 et 274, entre autres) qui ne laissent pas dans l'esprit une idée assez claire, ou qui semblent ne pas concorder parfaitement.

d'un critique aussi intelligent et aussi attentif que M. Schérer, mais reproche qui peut découler d'une confusion contre laquelle Vinet mettait ses lecteurs explicitement en garde. « Ce qui nous préoccupe surtout, dit M. Schérer, c'est la tendance de nos jours à la séparation, tranchons le mot, au séparatisme.... Nous croyons que les partisans de la séparation, envisagée comme devoir absolu, ne sont pas suffisamment préoccupés du besoin de l'union et du scandale d'un morcellement sans fin, d'un atomisme illimité, d'un individualisme qui nous menace d'une église par personne.... Tout fidèle doit protester contre l'alliance fatale de l'église et de l'état. Mais il est faux de soutenir que la dissidence de l'église ainsi alliée soit la seule forme, la forme nécessaire de cette protestation. »

IX

M. Vinet n'a pas, semble-t-il, jugé à propos, — ou trouvé le loisir nécessaire, — de répondre à toutes les critiques soulevées par son *Essai*. Cependant, un jour, ayant à écrire une préface pour la traduction allemande de son livre[1], il en profita pour s'expliquer sur certaines objections qui lui avaient été faites. Nous trouvons cet avertissement en français dans le *Semeur* de 1845[2], et nous l'insérons ici comme un document important.

« J'ai fait assez de changements à cet ouvrage en le livrant à l'honorable traducteur, pour pouvoir dire que la traduction vaut mieux que l'original. Mais les corrections que j'ai faites sont peu de chose en comparaison de celles que j'aurais voulu faire. J'espère qu'il me sera donné de revenir un jour sur ces graves questions, et de m'expliquer mieux sur certains points qui ont donné lieu à la critique et quelquefois au blâme.

[1] Une traduction anglaise de l'*Essai* avait été annoncée dès 1843.

[2] N° 3, 15 janvier. Cet avertissement a été réimprimé en tête de la seconde édition de l'*Essai*, Paris 1858.

» Mon langage a paru vif, mon expression souvent trop absolue. Je ne prétends pas m'absoudre à ces deux égards. J'aurais pu éviter certains termes qui sonnent mal. Au lieu d'appeler *hérésie* le système de l'union, je pouvais dire que ce système est une erreur grave, qui recèle un principe antiévangélique. Au lieu d'ériger en *dogme* le principe de la séparation, j'eusse pu dire que ce système est, dans l'ordre ecclésiastique, une des conséquences les plus immédiates de la venue du grand Libérateur, et de l'établissement du culte en esprit et en vérité. Je me réduirai volontiers à ces termes : les acceptera-t-on plus facilement que ceux qu'on m'a reprochés? je l'ignore; ce n'est pas mon affaire; il me suffit que je ne pourrais les sacrifier sans sacrifier la théorie que j'ai défendue.

» On a relevé comme une énormité cette formule : si l'état a une conscience, je n'en ai point. Mais toute ma thèse est là; et si cette formule est une énormité, l'idée d'un règne spirituel, l'idée de l'autonomie de la conscience, sont aussi des énormités. On m'a accusé d'avoir dit que quand le corps est vivant, les membres ne peuvent l'être. Ceci, pour le coup, serait une énormité, mais je ne l'ai point proférée. J'ai dit seulement que la conscience de l'état, s'il en a une, est souveraine, et doit absorber la mienne, ou, en d'autres termes, que si je reconnais à l'état une conscience, je dois renoncer à faire usage de la mienne. C'est probablement parce que cela est trop clair qu'on ne l'a pas compris.

» On a trouvé que je matérialisais l'état. Cela n'est point. Je n'ai fait que soustraire à son domaine la *métaphysique des mœurs*, car c'est ainsi qu'on peut appeler la religion. Je n'ai d'ailleurs jamais dit et je ne croirai jamais que l'état composé d'hommes ne soit pas humain, et que ce caractère humain ne doive se manifester dans les actes par lesquels l'état lui-même manifeste sa vie. Je reconnais la légitimité et l'existence de rapports, non pas *immédiats*, mais *directs*, entre la religion et l'état. La religion dicte les mœurs, et les mœurs inspirent les lois. Que veut-on au delà? Vouloir plus, ce serait vouloir moins.

» On a prétendu encore que je niais l'église, dans un livre où son nom paraît dès le titre et reparaît à toutes les pages. Le tort que j'ai eu, c'est de n'avoir pas, en certains endroits, distingué entre la notion générale et la notion spéciale. Mais je ne nie point l'église. Je reconnais, avec le symbole des apôtres, l'église universelle gouvernée au nom de Jésus-Christ par le Saint-Esprit. Quant aux sociétés visibles ou apparentes qui prennent aussi le nom d'*église*, je ne le leur refuse pas, puisque l'Evangile le leur a donné; mais ce n'est d'aucune de ces églises qu'il est question

dans le symbole. Aucune d'elles n'est l'épouse de Jésus-Christ. En d'autres termes, je ne suis point catholique, je suis protestant. Le protestantisme, restauration de l'Evangile, a fait succéder au règne d'une église le règne du Saint-Esprit. C'est son principe vital et distinctif, je ne veux pas l'abjurer. Quelqu'un a appelé ceci du *rationalisme :* que ne disait-il du *mysticisme?* Mais ce n'est ni l'un ni l'autre, c'est du *spiritualisme* chrétien.

» On m'a trouvé plus que rationaliste, on m'a traité de pélagien, parce que j'ai, dans la première partie de mon livre, invité les déistes mêmes à la franchise. C'est supposer, m'a-t-on dit, qu'ils peuvent être francs, et il est de foi qu'ils en sont incapables. J'ai peur qu'à ce compte-là Dieu lui-même ne se trouve pélagien. La foi n'est-elle pas une œuvre, et l'œuvre par excellence? En est-il une plus difficile? En est-il une qui mette en mouvement dans l'homme plus de ressorts, et qui suppose plus de force? C'est cette œuvre que Dieu demande avant toutes les autres; et à qui? apparemment à ceux qui ne croient pas. Ceux-là seront sauvés qui « auront reçu la parole dans un cœur honnête et bon. » C'est Dieu, j'en suis convaincu, qui le rend honnête et bon. Il peut aussi rendre francs et droits ceux que j'exhorte à la franchise et à la droiture, et ce sera une première grâce, gage peut-être d'une plus grande, d'une plus complète, *une* grâce avant *la* grâce. La religion, à ses débuts dans l'homme, est une sublime pétition de principe.

» J'ai appelé l'état une institution divine, et je n'ai voulu voir dans l'état que l'homme naturel. C'est, dit-on, une contradiction. Si je dis tout simplement que l'état, comme état, c'est l'homme, abstraction faite de l'Evangile, sera-t-on plus satisfait? Peut-être; mais je n'ai pas voulu dire autre chose, et je persiste à croire que ce mot d'*homme naturel* rend très bien ce que j'ai voulu dire. Mais enfin, s'il y a contradiction, mes adversaires y tombent avec moi. Car, dans une société idolâtre, l'état, à leur avis, est aussi une institution divine, et de quoi pourtant se compose cette société, si ce n'est d'hommes naturels? Un mot termine tout : l'homme ou l'humanité, est une institution divine : l'état l'est donc, encore qu'il ne soit pas chrétien et qu'il ne puisse pas l'être.

» Parce que j'ai relevé l'individualité, on a crié à l'individualisme. Etait-ce juste? N'était-il pas facile de voir que nulle part l'individualisme ne fait mieux ses affaires que là où l'individualité fait défaut, et qu'il n'y a pas de politique plus atomistique que celle du despotisme?

» Vaut-il la peine de mentionner l'objection tirée du simple fait que l'homme est disposé à céder à l'autorité, qu'elle s'empare de lui dans son berceau, qu'il la rencontre partout dans la vie, sous les formes diverses

de l'exemple, de l'âge, du nombre, de l'antiquité, etc.? On ne pouvait mieux me venir en aide. De ce que le danger est partout, on en conclut qu'il faut céder; j'en conclus, moi, qu'il faut se défendre. On ne se jette pas dans l'eau pour éviter la pluie, quoique, en s'y jetant, on soit bien sûr de l'éviter. Du reste, je n'ai jamais repoussé absolument la foi d'autorité, et ceux qui ont lu le premier volume de mes *Discours* savent que je lui ai fait sa part.

» Quant au reproche de radicalisme politique ou du moins de connivence involontaire avec le radicalisme politique, je le mentionne pour mémoire. Les faits répondront. On verra un jour dans quels rangs politiques la séparation compte le plus d'adversaires.

» L'*Essai*, disent quelques-uns, a un immense défaut, c'est de méconnaître la nature humaine et les faits, et l'on rappelle ici un mot de la grande Catherine à un théoricien d'une autre école que la mienne : « Vous travaillez, disait-elle, sur le papier, qui souffre tout, et nous autres, malheureux rois, nous travaillons sur la chair humaine. » Cette pensée en a perdu plusieurs. Tout n'est pas chair dans l'homme; il y a, même dans l'homme naturel, une âme avec laquelle il faut compter, et de laquelle on doit attendre quelque chose. Il faut bien sans doute prendre l'homme où on le trouve, mais il ne faut pas l'y laisser. Le mot de Catherine, pris en sens absolu, est une fin de non-recevoir contre les principes, contre l'invisible, contre l'idéal, contre Dieu. Comptons avec les faits, mais que les faits comptent avec les principes.

» Je n'ajouterai qu'un mot. Il n'y a rien de commun entre la thèse que j'ai défendue et ce qu'on appelle communément la *dissidence*. Je ne vous dis pas : séparez-vous de votre église, mais séparez votre église de l'état. Il ne s'agit pas de la détruire mais de l'affranchir. Il s'agit aussi, au moins éventuellement, d'affranchir l'état. Avant de renverser l'église, voyez si vous pouvez la réformer. Cette réforme ne serait pas moins évangélique que celle du seizième siècle. »

X

L'influence de l'*Essai sur la manifestation des convictions religieuses* ne fut point immédiate ni directe. Il souleva d'abord plus de critiques qu'il ne provoqua d'adhésions. On eut peur de cette dialectique rigoureuse qui poussait les principes jus-

qu'à leurs dernières conséquences et qui ne permettait aucune temporisation en présence du devoir. Dans la patrie de l'auteur, on ne lui sut pas généralement gré, au sein du clergé national surtout, de compromettre ainsi des positions que les débats ecclésiastiques des années antérieures avaient ébranlées. Et comme tout alors semblait s'y acheminer à l'apaisement des craintes et de l'indignation qu'avait excitées la loi de 1839, on ne vit pas sans inquiétude paraître un livre qui, bon gré mal gré, remettrait tout en question.

Cependant, pour être lente et indirecte, l'influence de l'*Essai* ne devait pas en être moins considérable. Elle allait se faire sentir dans le travail qui s'accomplissait déjà au sein des églises protestantes de langue française, à Genève, par exemple, en France même, mais surtout dans le canton de Vaud. La vieille tradition en vertu de laquelle certains rapports déterminés entre l'église et l'état avaient subsisté jusqu'alors, était minée de toutes parts, elle chancelait sur sa base; les dissidences ecclésiastiques, les exigences de plus en plus impérieuses de la liberté religieuse, les conflits toujours plus fréquents, toujours plus âpres avec le pouvoir civil, les luttes dogmatiques elles-mêmes, tout concourait à faire envisager sous son côté pratique et concret la question de la séparation de l'église et de l'état.

C'était là le travail caché mais puissant, l'influence lente mais progressive des idées et des aspirations auxquelles Vinet avait donné un corps, une expression sensible, en même temps qu'il en avait établi la philosophie dans son livre de l'*Essai*. Les événements ne devaient pas tarder à donner gain de cause à plusieurs des *prophéties* de l'éloquent avocat de la liberté de l'église par le moyen de l'indépendance réciproque des deux sociétés. Nombre d'esprits intelligents, élevés et pratiques tout à la fois, dans l'état comme dans l'église, frappés de la justesse, de la vérité des principes défendus par Vinet, les adoptent, se les assimilent et travaillent à les répandre. Les événements qui se dé-

roulent ici ou là, au canton de Vaud en particulier, se chargent d'*illustrer* ce que la plupart envisagent encore comme les utopies d'un généreux esprit; et, à moins que de consentir à voir l'église sombrer sous les coups de la tempête, il faut bien se résoudre à expérimenter ces utopies. Le temps prononcera sur elles et en décidera.

Les doctrines de Vinet sur la séparation de l'église et de l'état ont rapidement franchi les étroites limites de la patrie de l'auteur, et c'est à l'étranger qu'elles ont, semble-t-il, trouvé d'abord le plus favorable accueil. Nous ne parlons pas ici de la France, dont les conditions ecclésiastiques et religieuses, en ce qui concerne le protestantisme du moins, n'étaient pas alors de nature à favoriser beaucoup les expériences qui y ont été tentées dans la suite et qu'il serait désirable de voir faire actuellement sur une plus grande échelle. Cependant, nous ne devons pas oublier que des journaux protestants d'une réelle valeur, comme le *Semeur* et les *Archives du christianisme*, ont dès l'abord témoigné de toute leur sympathie pour les principes exposés dans l'*Essai*[1].

En Allemagne, pays de la pensée, des théories, des abstractions, — mais où la pratique ne suit souvent que de bien loin, d'un pas boiteux, ou même pas du tout la théorie, — le livre de Vinet a rencontré des contradicteurs, mais aussi des partisans et des admirateurs. Qu'il nous soit permis de citer ici, comme un témoignage d'affection personnelle pour son auteur et de reconnaissance, un livre, inconnu dans les églises de langue française, mais écrit tout entier dans l'esprit des idées de Vinet et au fort de la lutte ecclésiastique dont le canton de Vaud était alors le théâtre. Aux derniers jours de l'année 1845, un ancien

[1] Outre les articles du *Semeur* auxquels nous avons fait déjà allusion, ou même emprunté des jugements, nous en avons lu avec un vif intérêt quatre autres intitulés : *Philosophie sociale; Des rapports naturels entre l'église chrétienne et l'état.* (1843. à partir du 21 juin.) Le sujet est traité d'une manière toute générale et philosophique, mais dans le sens indiqué par Vinet.

officier de l'armée saxonne, le major *Gottlob de Polenz*, faisait imprimer sur la liberté de conscience un petit ouvrage dans lequel, dès les premières pages, il rendait un éclatant hommage à Vinet [1].

La question soulevée par Vinet, et dans le sens où elle l'a été par lui, est une question à l'ordre du jour, actuelle, pressante. Si, à bien des égards, elle n'est pas *populaire*, elle ne s'en impose pas moins à tous : églises et gouvernements, pasteurs et laïques, hommes d'état et simples citoyens, tous s'en occupent, s'en préoccupent même, et non sans raison. La cause, pour être toujours plaidée à nouveau, n'en est pas moins entendue : c'est une cause gagnée, dont les complications dues à un passé qui s'en va, empêchent seules et empêcheront encore plus ou moins longtemps le triomphe, sans le compromettre cependant et sans le renvoyer indéfiniment. Le jour où cette cause triomphera sera certainement celui où la vérité comptera une victoire de plus sur le préjugé et l'injustice.

Au moment où nous achevons ce chapitre, nous recevons l'ouvrage du regretté Dr *J. Dubs*, membre du tribunal fédéral suisse : *Le droit public de la confédération suisse* (Neuchâtel-Genève 1878), et c'est avec une satisfaction bien grande que nous avons lu ce que l'auteur dit de l'*église*. (Pag. 286-296.) Pour M. Dubs, « le système des églises d'état a rabaissé la religion et l'église au rang d'instruments de la politique, et leur a enlevé leur spiritualité. Partout il a eu le même effet. » Assurément, nous ne signerions pas tout ce que l'honorable juge fédéral dit de l'église elle-même. Mais si certaines questions qui appartiennent plus au domaine du théologien qu'à celui du jurisconsulte lui échappent, il n'en est pas moins d'une orthodoxie parfaite à nos yeux sur la nécessité de la séparation de l'église et de l'état. Beaucoup de nos lecteurs nous sauront gré de placer sous leurs yeux les pages suivantes : « Il était réservé à l'Amérique du

[1] L'ouvrage de M. de Polenz est intitulé : *Ueber Gewissensfreiheit*. Briefe eines Idioten an einen alten Waffenbruder. Dresden 1846. L'auteur, que nous avons eu le privilège de voir souvent chez lui, à Halle, s'est fait connaître plus récemment par une belle et savante *Histoire du calvinisme politique français*. (En allemand.) Gotha 1860.

Nord d'établir des rapports satisfaisants entre l'état et l'église, en procédant de la manière la plus simple, et en laissant de côté tout artifice; elle a supprimé complètement les rapports spéciaux de l'état avec l'église, et a laissé celle-ci entièrement libre, sous réserve seulement du respect de la loi générale de l'état, ce qui est le devoir de tout citoyen. L'église est libre, et a droit de bourgeoisie dans l'état. Elle ne doit à l'état nul service d'aucune sorte, mais elle peut se consacrer entièrement à l'accomplissement de sa mission particulière. D'autre part, l'état ne rend à l'église aucune sorte de service, il ne dépense pas un centime pour elle et pour ses ministres, ses locaux, etc. Sur le terrain de l'école, où l'état et l'église pourraient se rencontrer, les choses sont tellement séparées que l'instruction donnée par l'état laisse complètement de côté la religion, et qu'on ne permet pas que les écoles dans lesquelles la religion est enseignée soient entretenues avec les ressources de l'état; en échange, chaque association religieuse demeure libre d'organiser l'enseignement religieux d'une manièré indépendante ou dans les écoles publiques, à condition qu'elle le paie elle-même.

» On se tromperait énormément si l'on croyait que la piété et l'église dans l'Amérique du Nord souffrent de cette liberté. Une piété forte circule bien plutôt dans le peuple entier, et se manifeste puissamment dans des œuvres de charité : elle fait ses preuves. Comme les opinions religieuses sont tout à fait libres, elles s'expriment parfois d'une manière bizarre, mais conforme à l'état de culture des intéressés, par conséquent d'une manière naturelle, et en tout cas sans hypocrisie; d'ailleurs l'air de la publicité et de la liberté guérit de lui-même quelques excentricités. Il existe beaucoup de tendances divergentes; mais elles n'ont pas le caractère de sectes ou de séparations, parce qu'il n'y a là aucune église officielle dont on puisse se séparer. L'individu ne se sépare donc pas de l'ensemble, mais la foi individuelle cherche plutôt à s'associer le plus vite possible à un ensemble plus grand. Il y a beaucoup de discussions religieuses, mais très peu de dissentiments religieux extérieurs, parce que chaque partie se soumet volontairement à la loi qui est la même pour tous.

» Et si, au contraire, quelqu'un s'imaginait que la liberté civile et politique souffre de cette liberté ecclésiastique religieuse, il se tromperait encore étrangement, car personne n'osera contester que l'Amérique du Nord ne soit le pays le plus libre du monde.

» L'exemple de l'Amérique du Nord est si frappant qu'il ne pouvait échapper aux regards de l'Europe; et, en effet, nous avons, ainsi que

d'autres, copié beaucoup des principes plus libres du Nouveau-Monde, en particulier la proclamation de la liberté religieuse. Mais, avec une bonne intention, nous avons eu le malheur de prendre la chose par le mauvais bout. La liberté religieuse ne favorise chez nous d'une part que l'individualisme et l'indifférentisme, et d'autre part que le séparatisme et la fureur de former de petites églises libres; elle n'agit dès lors que comme force *dissolvante* pour détruire la religion générale du peuple. Et depuis qu'un commencement de décomposition s'est manifesté aussi dans l'église catholique, ce fait a conduit quelques états, par fidélité à cette tendance, à fonder encore, à côté de la première église nationale réformée, une seconde église catholique, et à l'entretenir et à l'alimenter également avec les ressources de l'état. D'autres peuvent suivre encore. De cette façon et sous prétexte de liberté religieuse, l'état introduit artificiellement en définitive l'antagonisme confessionnel dans son propre programme.

» Les Américains du Nord ont été beaucoup plus pratiques; ils ont d'abord écarté la possibilité d'avoir aucune église nationale, puis ils y ont ajouté la liberté religieuse, qui, dès le début, et à cause de cela même, est devenue chez eux une force créatrice et organisatrice, tandis que chez nous elle n'agit que d'une manière dissolvante. Si nous voulons atteindre le même but, nous n'aurons qu'à les imiter.

» Quant à nous, nous croyons que l'avenir de la Suisse dépend de la solution de ce problème, beaucoup plus qu'on ne le croit. Si la Suisse continue dans la voie suivie jusqu'ici, elle n'évitera pas les embarras à l'intérieur, ni même les complications avec les états voisins, et en tout cas sa piété se refroidira et elle continuera à vivre dans un état de dissensions qui paralysera toutes ses forces. Si, au contraire, elle en vient à laisser les églises à elles-mêmes, à la condition, bien entendu, que toutes respectent tous les droits de l'état, elle pourra non seulement maintenir la paix dans son sein et avec ses voisins, mais elle sera pour les peuples de l'Europe un nouvel asile de liberté. »

L'année dernière, le prédicateur de la cour, *Stöcker*, présidait à Berlin une séance à laquelle assistait un public d'élite, entre autres l'impératrice Augusta. Le prédicateur parla de Vinet en l'appelant un *prophète* dont les principes et la valeur comme penseur seraient toujours mieux compris et appréciés. Stöcker est persuadé que la société verra, dans un avenir prochain, s'accomplir la séparation de l'église et de l'état et qu'elle doit se préparer sans appréhension à cette crise dont l'effet ne saurait être que bienfaisant. (Extrait de la *Freie Gemeinde*, de Berne, 1878, N° 4,

1er juin.) Nous avouons que cet hommage rendu à notre illustre compatriote nous a touché, et qu'il nous a paru assez caractéristique pour que nous en tinssions compte ici. Nous savons que le parti *socialiste-chrétien,* auquel appartient le prédicateur Stöcker, ne présente pas toutes les garanties désirables de stabilité et qu'on doit encore attendre avant que de porter sur lui un jugement définitif. Néanmoins, le témoignage rendu si ouvertement aux principes de Vinet par le prédicateur de la cour de Berlin a, en lui-même, une valeur que les lacunes ou les obscurités de M. Stöcker sur d'autres points ne sauraient infirmer. C'est à titre de *signe des temps* que nous citons ce fait.

CHAPITRE VI

Suite. — Point de vue général et tendance à passer de la théorie à la pratique.

Les *Lettres d'un Américain sur l'union de l'état et de l'église à Genève.* — La *Réponse* de M. le ministre *A. Archinard.* — Jugement de Vinet. — L'assemblée du 4 décembre 1844, au Casino. — Les partisans de l'indépendance de l'église et de la séparation de l'église et de l'état. — Programme de l'assemblée. — Discours de M. *Vinet.* — *Résolutions* développées par MM. *L. Burnier, Conod, H. Tronchin, C. Malan.* — Les *moyens* proposés pour atteindre le but cherché. — Double courant dans l'assemblée. — Résultats.

I

Peu de mois avant l'apparition de l'*Essai sur la manifestation des convictions religieuses*, il était sorti des presses de M. Ducloux, à Lausanne, une série de brochures formant un tout bien lié et portant le titre général de *Lettres d'un Américain sur l'union de l'état et de l'église à Genève*[1]. Le but prochain de l'auteur de ces lettres était d'indiquer une solution possible aux luttes ecclésiastiques et confessionnelles dont Genève allait sans doute devenir le théâtre. A Genève, en effet, comme dans la plupart des autres cantons suisses, les affaires d'Argovie avaient servi de prétexte à l'agitation populaire, et le conseil représen-

[1] Lausanne, Marc Ducloux, 1842. 120 pag. in-8.

tatif, cédant à une pression, avait, le 22 novembre 1841, décrété la nomination d'une constituante. Or, il était impossible que, dans la question des rapports de l'église et de l'état, la constituante conservât le *statu quo*. Mais comment cette assemblée résoudrait-elle une question rendue singulièrement épineuse par le texte des traités de Turin et de Vienne qui assurait aux catholiques des communes réunies une position exceptionnelle? C'est alors que parurent les premières *Lettres d'un Américain*. Elles étaient adressées à M. Cherbuliez, professeur de droit et auteur d'un ouvrage remarquable, la *Théorie des garanties constitutionnelles*, dans lequel le savant jurisconsulte, se plaçant au point de vue politique, condamnait les églises constituées qu'il appelait une « vieille ruine. »

L'*Américain* constatait le rôle joué à Genève, comme dans d'autres cantons, par l'élément religieux, dans les troubles intérieurs. Or, à Genève comme partout en Suisse, le règlement des intérêts religieux devait être mis en première ligne. Les faits rendaient absolument nécessaires des modifications dans le système ecclésiastico-politique, la position respective de l'état et de l'église étant devenue fausse. L'auteur des *Lettres* ne voyait donc aucun autre moyen de sortir Genève de ses embarras, et de résoudre la question religieuse protestante et catholique, que l'adoption du système américain : *la non-intervention de la loi en matière spirituelle*[1]. A ses yeux, Genève était bien placée pour donner un pareil exemple : les circonstances étaient particulièrement favorables : il était facile de réfuter les objections pratiques que cette idée soulevait et de montrer les bienfaits qui résulteraient de la dissolution du lien officiel entre l'église et l'état. L'*Américain* se montrait convaincu que Genève était appelée, avant tous les autres peuples, à résoudre cette question.

Du point de vue particulier de l'application du système américain aux circonstances de Genève, l'auteur des *Lettres* s'éle-

[1] *Lettres d'un Américain*, pag. 26. (Deuxième lettre.)

vait, dans la cinquième, adressée aux *rédacteurs* du *Courrier suisse,* au point de vue général, à la question même des rapports de l'église et de l'état, et il qualifiait l'union de ces deux sociétés de *misérable et odieuse fiction* [1]. Pour lui, la justice et la vérité étaient choses impossibles dans le régime des églises d'état. Le *Courrier suisse,* ne jugeant pas à propos de s'aventurer sur un terrain qui ne lui était peut-être pas encore très familier, refusa d'entrer dans la discussion. Sans être systématiquement opposé à la séparation de l'église et de l'état, il ne pensait pas, du reste, que ce mode de vivre fût nécessaire à la liberté religieuse.

Mais qui était cet *Américain,* établi dans le canton de Vaud, et, de là, suivant d'un œil si attentif et si perspicace la question d'église telle qu'elle se posait à l'autre extrémité du Léman ? On s'y était d'abord trompé : on avait prononcé le nom de Vinet. Nos lecteurs auront peut-être déjà deviné que l'auteur des *Lettres* n'habitait point Lausanne, mais Morges. C'est en effet de cette dernière ville que M. *L. Burnier* signait sa dernière lettre. On lui avait fait un reproche très acerbe d'avoir gardé l'anonyme. Un membre du clergé genevois, M. le ministre *A. Archinard,* l'avait, en quelques pages empreintes d'irritation et pleines d'arguties, sommé de rejeter loin de lui « le manteau de la ruse, » dont se revêt d'ordinaire celui-là seul qui « n'est ni sincère, ni honnête [2]. » Laissant donc de côté ses précédents correspondants, M. Burnier adresse ses deux dernières lettres [3] à M. Archinard lui-même. Il lui montre que, tout en parlant de Genève, l'*Américain* n'a pas laissé que de penser au canton de Vaud et à la Suisse entière [4], et il réduit à sa juste valeur la *question d'argent,* seul argument positif que le ministre gene-

[1] *Lettres d'un Américain,* pag. 69.

[2] *Réponse d'un vrai Genevois à l'Américain du canton de Vaud.* — Genève 1842. 18 pag. in-8.

[3] Les *Lettres d'un Américain* furent au nombre de sept.

[4] *Lettres d'un Américain,* pag. 86. (Sixième lettre.)

vois eût su invoquer en faveur du *statu quo*. Enfin, M. Burnier défend, au moyen de renseignements précis et détaillés, le système américain que M. Archinard avait attaqué.

Les *Lettres d'un Américain* méritaient bien d'occuper une place dans l'histoire d'une polémique dont la question des rapports de l'église et de l'état était l'objet. Publiées, nous l'avons dit, avant que l'*Essai* de Vinet eût paru, elles soutenaient absolument les mêmes thèses qui allaient être proclamées et défendues d'une manière si magistrale par le professeur de Lausanne : seulement, elles abordaient le côté pratique de la question, et, à cette heure, nous pouvons dire que les deux ouvrages se complètent admirablement. Vinet lui-même a eu, pour les *Lettres d'un Américain*, un mot qui les caractérise mieux que nous ne pourrions le faire; il les a appelées un *écrit remarquable*[1].

II

L'opposition à la loi ecclésiastique du 14 décembre 1839 s'était manifestée d'abord sous la forme de pétitions, de protestations plus ou moins nombreuses et de démissions individuelles parmi les membres du clergé. Cette opposition, malgré les apparences momentanées, ne cesse pas un instant : elle se poursuit et se prolonge à travers la période que nous étudions; elle revêt une forme plus systématique sous l'influence de Vinet, de L. Burnier, et grâce à la polémique provoquée par les écrits de ces deux hommes distingués; elle prend corps dans des associations dont le but est d'affranchir l'église de la tutelle de l'état, tout au moins dans les matières purement spirituelles. Cette opposition aboutit enfin, au terme de cette même période, à une manifestation assez caractéristique pour que nous en disions ici quelques mots.

[1] *Essai sur la manifestation*, pag. 546.

Dans le courant de novembre 1844, les journaux avaient annoncé que, le 4 décembre suivant, une assemblée des partisans de l'indépendance de l'église et de la séparation de l'église et de l'état aurait lieu dans l'une des salles du Casino, à Lausanne. Le programme suivant avait été distribué à toutes les personnes désireuses de prendre part aux délibérations de l'assemblée.

« En prenant part à la délibération, l'on ne s'engage point à accepter les décisions de la majorité quelles qu'elles soient.

» On est prié de se souvenir que la réunion n'a point pour but de discuter les principes, principes qui sont supposés reconnus par tous ceux qui se sont rendus à l'appel publié dans les journaux. Si l'on jugeait une discussion nécessaire, elle devrait avoir lieu un autre jour, et en suite d'une convocation nouvelle.

» Les articles ci-dessous contiennent l'expression de ces principes qui ne sont pas soumis à la discussion; mais l'assemblée sera appelée à discuter librement les moyens à employer pour en obtenir la réalisation.

» Enfin convoquée par des hommes sérieux, et dans un but sérieux, cette réunion est placée sous la sauvegarde du Seigneur, et l'on espère que rien n'en troublera le bon ordre et la paix.

ARTICLES PROPOSÉS.

» Quelques chrétiens de diverses églises évangéliques de la Suisse française, qui, désirant, par motif de conscience et dans l'intérêt de l'avancement du règne de Dieu, pour eux et pour leurs frères, la réalisation du système indépendant et volontaire en matière ecclésiastique, ou l'indépendance réciproque de l'église et de l'état, seule garantie d'une vraie liberté religieuse, se sont réunis à Lausanne, le 4 décembre 1844, afin de se concerter sur les moyens à employer, selon la Parole de Dieu, pour arriver à ce résultat, et ont voté les déclarations et résolutions suivantes:

» I. Ils déclarent qu'ils ne veulent agir que d'une manière conforme à la Parole de Dieu. En conséquence, pour rendre à César ce qui appartient à César, ils reconnaissent que leur devoir est d'obéir au magistrat, en tout ce qui n'est pas contraire à la Parole de Dieu; aussi n'emploieront-ils, pour obtenir le but spécial qu'ils se proposent, que des moyens conformes à cette Parole. Et pour rendre à Dieu ce qui appartient à Dieu, ils se considèrent comme étant dans l'obligation de travailler de tout leur

pouvoir à l'avancement du règne de Dieu, savoir au triomphe des vérités de la foi, à l'épuration du culte et des mœurs; et c'est pour cela même qu'ils sont réunis.

» II. Ils croient que Dieu interdit également à l'église et à l'état toute prétention à s'ingérer, comme tels, dans le domaine l'un de l'autre.

» III. Une des doctrines caractéristiques de l'Ecriture est, selon eux, que les actes religieux ne sont agréables à Dieu que lorsqu'ils sont volontaires et spontanés.

» IV. Ils estiment que c'est à la fois le devoir et le précieux privilège des églises chrétiennes de se gouverner elles-mêmes, selon la Parole de Dieu seulement, sous la direction du Saint-Esprit et sous l'autorité suprême de Jésus-Christ, unique chef de l'église. »

III

Ensuite de l'appel mentionné plus haut, soixante à quatre-vingts personnes se trouvaient réunies, le 4 décembre, dans une des salles du Casino. Elles étaient venues de différentes localités des cantons de Vaud, Genève et Neuchâtel. M. l'avocat *Van Muyden* présidait. M. *L. Burnier* remplissait les fonctions de scrutateur et M. *Eug. Doxat* celles de secrétaire. Parmi les personnes qui s'étaient fait inscrire comme désirant prendre part aux délibérations, on remarquait le Dr Malan, de Genève, le colonel H. Tronchin, de Lavigny, le professeur Vinet, les ministres H. Olivier et Ch. Cook, à Lausanne, etc., etc. Des lettres d'adhésion à la cause pour laquelle l'assemblée se trouvait réunie, furent communiquées aux assistants.

M. *Vinet*, que ses fonctions académiques appelaient ailleurs, demanda le premier la parole et s'exprima en ces termes :

« J'ai cru devoir à la vérité, à vous et à moi-même, messieurs et très honorés frères, de paraître dans cette enceinte pour manifester de nouveau mes convictions sur le sujet qui va vous occuper. Je suis venu rendre hommage au double principe de la spontanéité en matière de religion et

de l'autonomie en matière ecclésiastique, déposé dans les *Résolutions* que vous avez sous les yeux. J'éprouve le besoin de dire que je ne suis point venu ici en haine d'une église à laquelle j'appartiens comme individu, et pour ce qui concerne le culte, d'une église où je reçois tous les jours des bénédictions, d'une église enfin que je ne désire pas voir détruite, mais affranchie. Et je dirai à cette occasion que je reste en communion d'esprit avec tous ceux qui, dans un établissement ecclésiastique quelconque, professent et annoncent Jésus-Christ venu en chair. Si saint Paul a pu se réjouir de voir Jésus-Christ annoncé, fût-ce même dans un esprit de contention, ne me réjouirai-je pas de le voir annoncé avec sincérité, fût-ce dans un établissement, non seulement défectueux, mais reposant, comme établissement, sur un principe erroné? Ces réserves faites, j'embrasse de cœur et d'esprit le sens et les termes des quatre résolutions, et je fais des vœux pour que, par l'efficace de l'esprit et de la providence de Dieu, ces vérités se propagent et s'affermissent dans le monde.

» Ce n'est sans doute pas assez de cette déclaration et de ces vœux : il faut travailler. J'adhère en principe, et sans les connaître, à tous les moyens conformes à l'esprit de force et de douceur de l'Evangile sur lesquels les amis de la cause pourront s'entendre. Pour ce qui me concerne personnellement, je crois n'avoir qu'une chose à faire, et je ne vois qu'une manière de la faire. Cette *chose*, c'est l'étude toujours plus attentive des questions que j'ai déjà traitées, et la défense, selon mes forces, du principe que j'ai défendu. Cette manière, c'est l'action individuelle, la seule qui me convienne. Associé d'avance et en esprit avec tous ceux qui agiront dans le même sens, je travaillerai néanmoins jusqu'à nouvel ordre, j'entends jusqu'à nouvel ordre de Dieu, à part et seul. Voilà les principes et les intentions auxquels je me suis arrêté, sous la lumière, je l'espère, de cette recommandation d'un homme de Dieu : *In omnibus rebus respice finem, et qualiter ante districtum stabis judicem*[1]. »

[1] On sait quelle était l'extrême délicatesse de conscience de Vinet. A peine avait-il quitté l'assemblée, qu'il fit tenir au président, M. Van Muyden, le billet suivant : « Je m'aperçois, monsieur, en revenant du Casino, qu'une des choses que j'ai dites l'a été d'une manière plus absolue que je ne le voulais. Je m'étais proposé de dire que, jusqu'à nouvel ordre, c'est-à-dire jusqu'à nouvel ordre de Dieu, j'agirais en mon nom individuel; ce qui ne veut pas dire que je ne fasse pas, et par cette action individuelle elle-même, partie de la grande société de ceux qui poursuivent le même but que moi. Ce n'est pas spirituellement, c'est formellement que je reste seul, et cela n'implique ni la condamnation, ni le désaveu d'aucune œuvre sociale. Je consulte en ceci mon caractère, mon expérience personnelle, l'avantage même de la cause. Voilà

IV

M. *L. Burnier* avait eu une grande part, la plus grande même, si nous ne nous trompons, à la convocation de l'assemblée du Casino. C'est à lui qu'avait été confié le soin de développer la première des résolutions. Il le fit avec cette décision, cette netteté d'idées et de parole que nous lui connaissons. Il ne craignit pas d'accentuer le fait que les promoteurs de la réunion du Casino travaillaient directement ou indirectement à obtenir l'abolition des institutions civiles en matière ecclésiastique, et en premier lieu, par conséquent, à l'affranchissement de l'église du canton de Vaud asservie à l'état par la loi de 1839. Mais M. Burnier insista pour que cette œuvre, avant tout spirituelle, se fît essentiellement par des moyens spirituels. Le principe de la séparation de l'église et de l'état étant un principe religieux, c'était aussi par des motifs religieux qu'on en désirait la réalisation; c'était dans l'intérêt du triomphe des vérités de la foi comme de la pureté du culte qu'on voulait l'entière liberté religieuse.

M. le ministre *Conod*, de Lausanne, avait rédigé les développements dont la seconde thèse était susceptible. Par des détails nombreux et bien choisis, il montra qu'il y avait incompatibilité entre l'état et l'église par suite de leur différence de nature, de sphère, de position et de vocation : différences telles qu'il y a impossibilité d'adapter ensemble l'église et l'état sous aucun rapport. Non pas qu'il ne puisse y avoir selon Dieu aucun rap-

tout. » — N. B. « J'espère que ces quelques mots suffiront, dans l'impossibilité où je suis de retourner au Casino. » — On voit quelle position Vinet prenait ici vis-à-vis des efforts tentés par les partisans de l'indépendance de l'église pour arriver, par des moyens légitimes, à ce grand résultat ; position toute de sympathie. Et cependant, dans le temps, on accusa Vinet d'avoir rompu avec l'assemblée du Casino, d'avoir même refusé de paraître dans son sein.

port béni entre l'état et l'église, s'ils restent chacun à sa place, mais il ne peut y avoir entre eux, *comme tels,* des liens *établis,* parce qu'en réalité l'état uni à l'église, c'est *une épée dans la Bible!*

M. le colonel *Henri Tronchin* exposa la troisième résolution. « La première condition d'un acte religieux, dit-il, c'est qu'il soit spontané, » et le culte chrétien doit, par ses actes, tendre à développer en chaque membre de l'église l'esprit de spontanéité. Tel n'est point le résultat cherché et obtenu d'une église nationale, d'une église semi-politique.

La quatrième thèse enfin fût défendue par M. *C. Malan* dans un fort long discours. Nous n'en donnons ici, comme des discours précédents, qu'une analyse très sommaire.

Il s'agissait dans cette thèse de l'*autonomie de l'église,* c'est-à-dire de son gouvernement par ses propres lois. Chacun devait voir que c'était là la question principale et le centre vers lequel se dirigeaient toutes les expositions antérieures. Il devait être démontré que l'église et l'état sont deux institutions distinctes l'une de l'autre, et l'une et l'autre autonomes. M. Malan, après avoir étudié successivement *ce qu'est l'église, ce qu'elle a* et *ce qu'elle attend,* tira de cette étude les *conséquences* suivantes : 1° *l'église a reçu de Dieu le précieux privilège de se gouverner elle-même ;* 2° *le devoir de l'église, c'est de se gouverner elle-même, et cela même selon les lois de son roi.*

Les quatre résolutions présentées par le comité ayant été mises aux voix l'une après l'autre, furent adoptées à l'unanimité. On passa ensuite à la recherche des *moyens* propres à être employés pour réaliser les principes formulés dans les résolutions. M. Malan, prenant de nouveau la parole, déposa sur le bureau les propositions suivantes qu'il avait brièvement développées :

1° *Qu'il y ait une entière sincérité chez tous ceux qui se présenteront pour la réalisation des thèses;*

2° *Qu'il se forme une association, ou société, de ceux qui se présenteront pour travailler à cette œuvre;*

3° *Que cette société, si elle a lieu, ait un moyen de reconnaître son œuvre et les dispositions de ceux qui agiraient par elle : que ce moyen soit une confession de foi;*

4° *Que cette confession de foi soit celle appelée « des églises de la Suisse. »*

V

Au cours de la discussion qui suivit, il devint manifeste que les membres de l'assemblée subissaient une double influence et, sans se séparer quant au fond, étaient entraînés par deux courants différents. C'est ce que signala M. L. Burnier en faisant remarquer qu'il y avait deux manières de travailler à obtenir la séparation de l'église d'avec l'état: l'une, en engageant les fidèles à sortir immédiatement des églises nationales, l'autre, en visant à rompre les liens qui unissent à l'état les églises évangéliques réformées. Or, c'était la seconde manière de procéder que les promoteurs de la réunion avaient eue en vue. Telle était, en particulier, la conviction de M. Burnier, parfaitement d'accord, on le voit, avec M. Vinet. M. Burnier et ses amis ne cherchaient donc point à pousser à la *dissidence;* ils ne demandaient pas qu'on se séparât des églises nationales, mais qu'on travaillât à séparer ces églises d'avec l'état afin qu'elles ne fussent plus nationales au sens qu'on donnait alors à ce mot. M. Burnier conclut donc en disant : « Je propose que, *quoi qu'on fasse, on ait pour but, avant tout, d'obtenir l'émancipation des églises évangéliques qui sont encore sous l'autorité du pouvoir civil, et non pas la séparation d'avec ces églises.* » La proposition de M. Burnier, appuyée par les uns, ne le fut pas par ceux qui voyaient la réalisation du principe commun dans la formation immédiate d'églises *en dehors* des églises nationales existantes. La discussion, du reste, ne fut pas longue, parce que le

temps manqua. Une proposition d'ajournement au premier mercredi du mois de mars ayant été faite et adoptée, l'assemblée se sépara en se donnant de nouveau rendez-vous au Casino, le 5 mars, à neuf heures du matin [1]. C'est ce qui eut lieu, en effet; mais, quand le 5 mars arriva, les événements s'étaient succédé avec autant de rapidité que d'imprévu; la question discutée le 4 décembre précédent était entrée dans la voie d'une solution que nul, probablement, parmi les membres de la première assemblée du Casino, n'avait prévue. Est-ce à dire que cette assemblée n'ait eu dans le fait *aucun résultat*, comme s'exprima peu de jours après la *Gazette de Lausanne*, toujours si bien renseignée, et qui n'avait su voir dans cette réunion que le « caractère du méthodisme le plus prononcé [2]. » Nous ne le pensons pas; nous serions plutôt de l'avis du *Semeur* : « Si nous recherchons quel a été l'effet produit par cette première réunion, il nous semble que l'idée de l'indépendance réciproque de l'église et de l'état, publiquement avouée par plusieurs hommes honorables, a pris un corps : ce n'est plus seulement une théorie; c'est, aux yeux de ceux qui y ont adhéré, un fait à venir dont il faut hâter l'heure autant qu'on le peut. Voilà le sens de cette manifestation : les manifestations individuelles qui l'ont précédée, reçoivent d'elle une confirmation qui en est le fruit et la récompense. Pour soutenir un principe, il faut à la fois cette action isolée qui consiste surtout dans l'étude des questions, et ces efforts collectifs nécessaires à l'application des vérités trouvées. On sait que celle-là n'a pas manqué, dans la Suisse française, au principe de la séparation de l'état et de l'église; aujourd'hui, l'on peut espérer que ceux-ci ne lui feront pas non plus défaut [3]. »

[1] *Compte rendu de l'assemblée qui a eu lieu au Casino, à Lausanne, le 4 décembre 1844.* Publié par ordre de l'assemblée. Lausanne, Georges Bridel, 1844. 65 pag. in-8.

[2] *Gazette de Lausanne*, 1844, N° 98, 6 décembre.

[3] *Le Semeur*, 1844, N° 50, 11 décembre.

CHAPITRE VII

Gouvernement et clergé. — Conférence générale des pasteurs et ministres de l'église nationale du canton de Vaud.

Le gouvernement et la loi de 1839. — Commission de consécration. — Dispositions du clergé. — Fondation de la *conférence générale.* — Circulaire des conférences pastorales d'Aigle et de Vevey. — Règlement de la conférence générale. — Questions soumises à la conférence. — Appréciations diverses sur l'utilité de la conférence générale.

I

L'année 1841, en appelant le gouvernement à appliquer la loi de 1839, lui imposait une tâche singulièrement difficile. Il ne pouvait méconnaître que cette loi ne se conciliait en aucune façon avec les conditions normales d'existence de l'église, pas plus qu'elle ne répondait aux justes exigences d'une époque de liberté. S'il avait pu l'ignorer, les protestations qui avaient accueilli et suivi la promulgation de la loi le lui auraient dit assez clairement. Au fond, le gouvernement savait très bien à quoi s'en tenir à ces divers égards, mais, divisé sur ces questions capitales, poursuivant la conciliation au moyen de concessions réciproques, il subissait, en réalité, la loi d'une logique impitoyable, personnifiée dans un homme dont la nouvelle constitution ecclésiastique assurait le triomphe sur l'église de la réformation.

Dans des conjonctures aussi critiques, il faut reconnaître que le gouvernement sut diriger fort habilement sa barque. Il se montra patient, conciliant, aimable autant qu'un gouvernement peut l'être vis-à-vis d'un corps auquel on reproche volontiers, — par jalousie de métier sans doute, — d'aimer et de rechercher la domination. A l'égard du clergé vaudois, jamais reproche ne fut plus injuste. C'est ainsi qu'après avoir, comme nous l'avons

précédemment indiqué[1], composé la commission ecclésiastique d'hommes dignes de toute confiance, le conseil d'état s'appliqua encore à rasséréner l'esprit des membres du clergé en choisissant pour ses délégués auprès de la *commission de consécration* des hommes tels que MM. *L. Vulliemin*, déjà membre de la commission ecclésiastique, *Bauty*, alors pasteur à Fiez, *Constançon*, ancien conseiller d'état, à Orbe, *Dapples-Calame*, à La Sarraz, et *Juste Olivier*, professeur à Lausanne[2].

Le clergé, de son côté, mettait tous ses soins à rassurer complètement le gouvernement sur ses intentions ultérieures. Au fond, soit par position, soit par tempérament, il n'aimait pas le bruit; il n'était pas remuant et s'accommodait facilement, trop facilement même, de la mesure de liberté que le gouvernement voulait bien lui accorder encore. Bien loin d'avoir goût aux aventures, il les redoutait extrêmement. Aussi ne se montra-t-il point disposé à suivre l'exemple donné par des hommes tels que MM. Vinet et L. Burnier. Profondément considérés, sans doute, surtout le premier, ces deux vigoureux champions de la liberté de l'église étaient craints; on se défiait des surprises que leurs principes, poussés à leurs conséquences extrêmes, mais logiques, pouvaient ménager à un corps aussi enclin aux décisions modérées, sages et lentes. Cela nous explique en partie le peu d'action réelle exercée à cette époque par les hommes éminents dont nous venons de rappeler les noms à nos lecteurs.

[1] Voy. notre tom. IV, pag. 324.

[2] Les autres membres de la commission, qui avait été nommée le 5 mars 1841, étaient MM. *Fabre*, pasteur, à Lausanne, président, délégué par la commission ecclésiastique; *Dufournet* et *Herzog*, professeurs, délégués par la faculté de théologie; *Grenier*, pasteur à Vevey, délégué de la classe de Lausanne et Vevey; *Gindroz*, pasteur à Morges, délégué de la classe de Morges et Nyon; *Archinard*, pasteur à Constantine, délégué de la classe de Payerne et Moudon; et *Gauthey*, directeur de l'école normale, pasteur à Lignerolles, délégué de la classe d'Orbe et Yverdon.

II

Dépouillés, par la volonté du législateur, de toute faculté d'agir directement sur la marche de l'église, et de participer à son administration, privés en fait d'un synode annuel et régulier dans le sein duquel ils auraient officiellement pris en mains la cause de la doctrine légale, les pasteurs sentirent cependant le besoin de se voir, de se rapprocher et de pourvoir aux intérêts de l'église dont ils étaient les conducteurs spirituels. C'est à cet effet et pour ces causes que fut fondée la *conférence générale des pasteurs et ministres de l'église nationale*.

Voici comment un journal du chef-lieu rendait compte de la première réunion dans laquelle avaient été jetées les bases de la conférence. « Le 16 août, à trois heures de l'après-midi, un grand nombre d'ecclésiastiques de l'église nationale se sont réunis pour instituer une *conférence générale des pasteurs du canton*, dans le but de s'éclairer mutuellement sur les devoirs de leur ministère, sur les besoins de notre église et sur les moyens de travailler activement à répandre les lumières de l'Evangile dans notre pays. Cette conférence pastorale s'assemblera deux fois par an. Cette société était un besoin depuis longtemps senti par les ecclésiastiques du pays et sera un moyen excellent pour donner à notre église plus de vie, plus d'unité, plus de vrai nationalisme [1]. »

La réunion mentionnée dans les lignes qui précèdent, avait été provoquée par la circulaire suivante, émise par les conférences pastorales d'Aigle et de Vevey, et envoyée à tous les pasteurs et ministres de l'église nationale vaudoise :

Monsieur et très honoré frère,

Dans une réunion de quelques pasteurs des districts d'Aigle, de Vevey et de Lavaux, qui eut lieu dernièrement à Villeneuve, les membres pré-

[1] *Courrier suisse*, 1843, N° 67, 22 août.

sents reconnurent unanimement qu'il serait fort utile d'étendre le cercle des réunions de cette nature, et ils décidèrent d'un commun accord de vous inviter à une conférence générale.

Les conférences particulières qui se sont formées dans plusieurs parties de notre canton sont déjà, pour ceux qui y prennent part, des sources de lumière et d'édification. Elles ont été bénies, et nous espérons qu'elles continueront à porter de bons fruits, par la grâce de notre Dieu. Mais leur influence n'est pas encore assez générale; elles sont trop isolées les unes des autres, et, quoiqu'on ait fait d'heureux essais partiels, il nous manque jusqu'ici un moyen de rapprochement pour *tous* les membres d'un clergé, dont tant d'intérêts communs ne doivent faire qu'une même famille, bien unie sous le regard de son chef.

L'établissement de conférences auxquelles participeraient *librement* tous les pasteurs et ministres de notre église, et qui seraient pour notre canton ce que la société pastorale suisse est pour un cercle plus étendu, nous paraît donc extrêmement désirable, et nous aimons à croire que vous le sentirez comme nous.

Nous venons en conséquence vous prier d'assister, si cela vous est possible, à une assemblée fraternelle, à laquelle nous convoquons tous les pasteurs et ministres de l'église évangélique réformée du canton de Vaud. Nous l'avons fixée pour l'époque des fêtes annuelles de nos sociétés religieuses à *Lausanne*, et elle aura lieu, si Dieu le permet, à l'*Oratoire*, le *mercredi 16 août, à trois heures du soir*. On s'y occupera d'abord de l'organisation régulière de ces conférences, si leur établissement est le vœu d'un nombre suffisant de pasteurs. Quelques autres questions pourront ensuite, si le temps le permet, être mises à l'ordre du jour.

Aidez-nous, cher frère, de votre concours, et priez avec nous le Seigneur de bénir notre dessein et de le faire servir à la gloire de son grand nom.

Au nom des conférences pastorales d'Aigle et de Vevey :

F. Grenier, pasteur.
V. Cuénod-Levade, min. de l'Evangile.
Ch. Baup, min. de l'Evangile[1].

Vevey, le 3 août 1843.

[1] Si la *conférence générale* dut sa formation officielle aux conférences susmentionnées, c'est proprement M. Leresche, ancien professeur et pasteur à Lutry, qui donna à plusieurs de ses collègues, réunis fraternellement à la Tour de Gourze, l'idée de réunir les conférences particulières en une grande conférence. Ce devait être un point d'appui dans le travail de rénovation à entreprendre.

III

Comme on le voit, c'est en 1843 que la *conférence générale* fut fondée; il y avait donc dix-huit mois que la loi ecclésiastique était entrée en vigueur, et les pasteurs avaient déjà pu se convaincre que cette loi était loin de pourvoir aux nécessités d'une église qui avait la prétention d'être autre chose qu'un dicastère de l'état. A la vérité, les *classes* avaient été conservées par la loi, mais tout aussi privées d'initiative et d'autorité sous le nouveau régime qu'elles l'avaient été sous l'ancien. Quant aux *colloques*, supprimés dans la nouvelle organisation de l'église, ils avaient été heureusement remplacés par de libres *conférences particulières*. C'est même, nous venons de le constater, du sein de ces conférences qu'est sortie la conférence générale, et ainsi s'explique pour nous le fait que les pasteurs n'aient pas senti plus tôt le besoin d'un lien plus général et qui s'étendrait d'un bout à l'autre du canton.

Dès la première réunion de la conférence générale, il fut question d'un *règlement*, et plusieurs articles en furent déjà arrêtés. Dans une seconde réunion, tenue le mardi 7 novembre suivant, dans la grande salle de la bibliothèque cantonale, on continua la discussion de ce règlement. Plus de cent vingt ecclésiastiques assistaient à cette réunion et tous donnèrent leur adhésion fraternelle à la société en formation.

Nous transcrivons ici le règlement ébauché le 16 août, complété et adopté le 7 novembre 1843, et modifié dans une disposition du § 5 le 7 mai 1844.

Art. 1. La conférence générale des pasteurs et ministres de l'église nationale évangélique réformée du canton de Vaud, a pour but de fournir aux membres du clergé vaudois un moyen de s'éclairer en commun sur les questions qui concernent le bien de l'église, l'œuvre du ministère et l'exercice des fonctions pastorales.

Art. 2. Sont membres de la conférence tous les pasteurs et ministres de cette église qui voudront s'y associer et qui s'inscriront pour cet effet auprès du bureau.

Art. 3. Un bureau, nommé par la conférence, est chargé de la convocation et de la présidence des assemblées, ainsi que de l'exécution des mesures qui pourraient être prises.

Il est composé d'un président, d'un vice-président, faisant aussi les fonctions de caissier, et d'un secrétaire, lesquels sont élus pour deux ans, à la majorité absolue des suffrages, et rééligibles.

Art. 4. La conférence se réunira au moins deux fois par an ; la fixation de l'époque et du lieu est remise au bureau, qui consultera l'assemblée.

Art. 5. Le bureau correspond avec les conférences particulières, les consulte sur les questions à traiter dans chaque assemblée. Les propositions faites par une conférence ont, dans l'ordre du jour, la priorité sur les motions individuelles. Les unes et les autres devront être présentées par écrit et accompagnées d'un rapport.

Toute proposition devra être appuyée par cinq membres pour pouvoir être mise en discussion.

Art. 6. Le bureau correspond aussi avec la société des prédicateurs évangéliques réformés de la Suisse, pour leur faire ou leur demander des communications qui seront jugées utiles.

Art. 7. Les dépenses de la conférence sont couvertes par une contribution prélevée sur tous les membres et fixée chaque année par le bureau.

Art. 8. Aucun article du présent règlement ne pourra être modifié qu'avec l'assentiment des deux tiers des membres présents de la conférence.

Toute proposition de changement au règlement sera renvoyée à une commission composée de trois membres et nommée par le bureau. Elle fera son rapport à la conférence suivante.

IV

Dans la séance du 7 novembre, et après l'adoption du règlement ci-dessus, la conférence s'occupa encore de diverses questions présentées par les conférences particulières. Mentionnons

entre autres, mais pour y revenir plus tard et plus en détail, la question du *vendredi saint* qui préoccupait depuis longtemps, et à juste titre, les pasteurs zélés de l'église nationale. La conférence entendit à ce propos la lecture d'un rapport fait par M. le pasteur De Loës, au nom de la conférence particulière des districts d'Oron, Lavaux et Vevey, sur les moyens de *solenniser le vendredi saint;* puis les propositions suivantes de la conférence d'Orbe : *a*) Révision du formulaire pour la ratification du vœu du baptême; *b*) Faut-il éloigner de la cène les personnes qui n'ont pas ratifié leur baptême dans une église évangélique réformée, et dans ce cas quelle mesure conviendrait-il de prendre pour en assurer l'exécution? *c*) Ne conviendrait-il pas que l'église prît en main l'œuvre des missions évangéliques, et dans ce cas comment procéder à cette entreprise [1]?

L'année suivante, dans la séance du 7 mai 1844, la conférence d'Orbe attire de nouveau l'attention de la conférence générale sur ces mêmes questions. M. le pasteur *Crinsoz* lit un rapport fort détaillé, renfermant une critique très juste du formulaire liturgique pour la confirmation du vœu du baptême. Le rapport présente aussi le projet d'un nouveau formulaire. Cet objet important est renvoyé à l'examen d'une commission chargée de traiter la question tout entière et d'établir, s'il y a lieu, la nécessité de la confirmation [2].

C'est encore dans la séance du 7 mai, et toujours au nom de la conférence d'Orbe, que M. le ministre *Berthoud* lut un mémoire assez étendu et destiné à montrer qu'il était du devoir de l'église elle-même de prendre en main l'œuvre des missions

[1] *Gazette de Lausanne*, 1843, N° 88, 3 novembre. — *Courrier suisse*, 1843, N° 93, 21 novembre.

[2] La question du *baptême* était, — on le sentait bien, — la *base* de toute réforme possible de l'église. De la manière dont cette question serait résolue dépendrait la constitution de l'église elle-même. La commission, nommée par la conférence pour étudier cette question, comptait entre autres parmi ses membres MM. Bauty, S. Chappuis, Miéville, et H. Thomas.

évangéliques dans notre pays. D'après le mémoire, la conférence générale aurait nommé un comité chargé de la direction de cette œuvre, en attendant que les classes, ou peut-être le synode, pussent s'en charger. Plusieurs membres de l'assemblée firent sentir les difficultés que rencontrerait la réalisation d'un tel projet. Cette question pouvant cependant offrir un grand intérêt, surtout quant à la coopération plus active qu'on pourrait demander aux pasteurs et aux membres pieux des paroisses à l'égard des missions , fut renvoyée à l'examen d'une commission. Sur la proposition de M. le professeur *Chappuis*, on discuta encore et l'on adopta un règlement pour une association de secours en faveur des pasteurs et ministres dans le besoin, au moyen d'une collecte volontaire faite entre les pasteurs et sur la demande motivée du bureau de la conférence. Enfin, sur la proposition de M. le pasteur *Descombaz*, une commission fut chargée d'examiner s'il était opportun que la conférence générale exprimât le vœu que les classes demandassent la convocation du synode en vue de la célébration officielle du vendredi saint [1].

La conférence du 7 mai se composait d'une centaine de pasteurs et ministres. Celle du 6 novembre suivant, veille d'une consécration de cinq candidats au saint ministère, comptait environ quatre-vingts ecclésiastiques. On y entendit un rapport du doyen *Dapples* sur cette question : « Dans quelle mesure et de quelle manière les ministres de l'église nationale peuvent-ils prendre part à l'œuvre des missions et à l'œuvre biblique ? » On reconnut que l'église, comme église dont l'état était le chef, ne pouvait intervenir directement, mais que les pasteurs et les membres pieux de l'église devaient concourir à ces œuvres. La discussion fut intéressante, et parfois assez vive, paraît-il. La conférence émit le vœu que les classes s'occupassent des moyens

[1] *Bulletin religieux*, première année, 1844, pag. 46, 47.

d'encourager l'œuvre des missions et de la dissémination de la Bible dans leurs arrondissements respectifs, soit auprès des pasteurs, soit auprès des paroissiens.

De nouveaux rapports furent encore présentés à la conférence, soit sur les améliorations à apporter au chant dans le culte public, soit sur l'établissement légal du vendredi saint.

Le bureau nommé par la conférence générale, dans sa séance du 6 novembre 1844, fut composé de MM. *Miéville*, de Vevey, président, *Grenier*, vice-président, *Ch. Baup*, secrétaire [1].

V

Comme on le voit, la *conférence générale des pasteurs et des ministres de l'église nationale*, fidèle à son règlement, se réunissait deux fois par an. Elle ne faisait pas beaucoup de choses, il est vrai, et on put même parfois douter qu'elle fût très utile à l'église au nom et dans l'intérêt de laquelle elle s'était constituée. « Son action est si lente, écrivait-on à un journal de l'époque, et sa marche si incertaine; il y a, dans sa composition, quelque chose de si vague et de si indécis, que telle qu'elle existe aujourd'hui, nous ne pensons pas qu'elle puisse contribuer beaucoup à l'avancement du règne de Dieu. Il faut bien dire aussi qu'on peut craindre que sa tendance ne soit trop cléricale. On prétend même que quelques-uns de ses membres ne sont pas fort éloignés des principes puséystes [2]. » Ce jugement est sans doute trop sévère; il ne tient pas compte des difficultés de la situation; difficultés que le critique, — pasteur lui-même dans l'église nationale, — devait cependant bien connaître. Néanmoins, il n'est pas non plus sans fondement, et si, à l'origine, on avait pu voir dans l'établissement de la conférence générale

[1] *Bulletin religieux*, première année, 1844, pag. 144.

[2] *Ibid.*, première année, février 1845.

un « heureux symptôme de la vie qui animait les conducteurs de l'église, » il était évident qu'on en avait trop attendu. La conférence générale a certainement rendu quelques services aux pasteurs du canton de Vaud, mais le plus signalé de ces services, c'est de les avoir préparés en vue des éventualités futures. Lorsque la conférence fut fondée, les événements de 1845 étaient déjà en germe dans la situation faite à l'église vaudoise par la loi ecclésiastique de 1839 [1]. Le rapprochement qui s'accomplit alors entre les pasteurs, sous la pression d'un besoin légitime, leur permit, au jour de l'orage, de se réunir plus facilement et de s'entendre pour une action commune. La plupart d'entre eux ne voyaient pas venir la tempête; ils ne se souciaient même pas d'avoir au milieu d'eux des hommes qui les auraient trop vivement rendus attentifs aux *signes des temps*, et, lorsque la proposition fut faite d'inviter MM. Vinet et L. Burnier à faire partie de la conférence, cette proposition ne trouva pas d'écho : *la position de ces messieurs dans la conférence, aurait été dominante et gênante* [2] !! Mais ce que les conducteurs de l'église ne voyaient pas ou ne voulaient pas voir, ne se préparait pas moins à fondre sur l'église. Instituée sans aucune idée d'opposition à la loi de 1839, la conférence générale allait devenir le point d'appui de la plus forte résistance à cette loi.

[1] Après la seconde réunion de la *conférence générale*, M. le ministre F. rendit visite à son ami, le conseiller d'état M.-T. Celui-ci lui dit : « Il y a eu bien des ministres à Lausanne, aujourd'hui. Avez-vous eu une classe? — Non, c'était la conférence générale. — Qu'avez-vous fait? — Telle et telle chose! — Ah! je croyais que tout était fini avec la question ecclésiastique; *je vois que tout recommence!* » Le conseiller d'état dont il est ici question, esprit douteur, mais droit, regretta plus tard la grande part qu'il avait prise à la loi de 39. Il croyait alors que, dans un petit pays, un gouvernement n'a pas grand'chose à faire s'il ne gouverne pas aussi l'église.

[2] Aveu fait par l'un des membres les plus considérables de la conférence générale. On redoutait en particulier M. Burnier qui était *trop impatient*. En le suivant, on serait arrivé à une église libre comme on n'en voulait pas alors. Le presbytérianisme de M. Burnier fatiguait et effrayait ses collègues. Burnier influençait beaucoup Vinet et lui faisait envisager à son point de vue tout ce qui se passait dans l'église et le clergé.

CHAPITRE VIII

Les questions religieuses devant le pouvoir civil.

Efforts répétés pour faire du *vendredi saint* une fête religieuse légale. — Opinion des *classes*. — Activité de la *conférence générale* sur ce point. — *Invitation* aux paroisses. — Décision du conseil d'état. — Seconde *invitation* de la conférence générale aux paroisses. — Solennisation du vendredi saint en 1845. — La question des *exercices militaires* du dimanche. — Pétitions adressées au grand conseil. — Rapport de M. *Verrey*. — Discussion et décision. — Les prières dites *royalistes* dans la liturgie.

I

Faire du jour anniversaire de la mort du Sauveur un jour de fête religieuse légale, fut toujours le désir et le besoin du clergé national vaudois. Nous avons déjà dit combien fut inutile la répétition de ses tentatives sur ce point [1]. La mise à exécution de la loi ecclésiastique de 1839 n'apporta point un terme aux efforts des pasteurs, tout au contraire, et la conférence générale d'un côté, les classes de l'autre, ne cessent de mettre cette question à l'ordre du jour de leurs séances. C'est ainsi que, dans sa réunion du 15 juin 1842, la classe de Lausanne et Vevey décida de faire présenter, par son bureau, au conseil d'état, la demande que le *vendredi saint* fût déclaré fête religieuse [2]. L'année suivante, les quatre classes consultées avaient été unanimes pour reconnaître la haute convenance de l'établissement de cette fête chrétienne; mais, faute d'un centre commun, elles n'avaient pu arriver à un résultat définitif. Estimant même qu'il était inopportun de rien changer à ce qui existait, elles s'étaient bornées à engager les pasteurs à suivre aux in-

[1] Voy. notre tom. III, pag. 275, 276.

[2] *Actes de la classe*, 15 juin 1842.

dications du conseil d'état, ce qui préparerait l'institution légale de la fête [1].

Le 7 novembre 1843, nous voyons la conférence générale des pasteurs à peine née, s'occuper de la solennisation du vendredi saint. Tout en regrettant que les circonstances actuelles de l'église rendissent difficile l'institution immédiate de cette fête, la conférence jugeait qu'il n'y avait, pour le moment, d'autre moyen de solenniser ce jour que d'entrer dans la voie indiquée aux classes par le conseil d'état, c'est-à-dire de chercher à établir ce jour-là un service libre ; ce service manifesterait les vœux et les besoins des paroisses et servirait à préparer les voies à l'institution de cette fête [2]. Une circulaire dans ce sens fut adressée à tous les pasteurs en fonctions par le bureau de la conférence générale ; de plus, celle-ci décida de publier et de répandre dans toutes les paroisses un écrit populaire destiné à faire sentir le devoir de solenniser la mort du Sauveur [3].

L'*Invitation* adressée à toutes les paroisses produisit en général d'encourageants résultats [4]. Dans un fort petit nombre d'entre elles, ce jour si mémorable pour le fidèle était déjà solennisé. Dans quatre-vingt-onze paroisses un service religieux fut établi, trente-trois paroisses n'en eurent aucun ; dans six d'entre elles, les pasteurs ne répandirent pas l'invitation de la conférence générale ; deux municipalités refusèrent l'usage des temples. L'affluence dans les lieux de culte fut remarquable dans une trentaine de localités où le service du vendredi saint avait lieu pour la première fois : mais nulle part il n'y eut cessation absolue de travail [5]. Ceci se passait en 1844.

[1] *Nouvelliste vaudois*, 1843, N° 52, 30 juin. (Assemblée des quatre classes du clergé, 21 juin.)

[2] Il paraît que le conseil d'état redoutait la convocation d'un synode, nécessaire pour légaliser la fête.

[3] *Bulletin religieux*, première année, 1844, pag. 15-16.

[4] *Invitation à célébrer le vendredi saint*, etc. Lausanne, Ducloux, 1844. 12 pag. in-8.

[5] *Bulletin religieux*, première année, 1844, pag. 32.

II

Cette même année, dans sa séance du 19 juin, la classe de Lausanne et Vevey apprit officiellement que le conseil d'état, ayant fait une enquête auprès des classes, avait décidé de ne rien proposer pour le vendredi saint. La classe ne s'en crut pas moins obligée à reprendre cette question : elle nomma une commission spéciale pour voir s'il n'y avait pas lieu à demander positivement l'établissement légal de la fête. La classe de Morges se préoccupait aussi vivement des mêmes questions ; elle exprima même le désir que le synode fût convoqué pour satisfaire enfin aux nombreux besoins de l'église nationale et donner à la loi ecclésiastique l'occasion de montrer ce qu'on pouvait attendre d'elle [1]. Il est évident que la décision du conseil d'état ne répondait point aux désirs manifestés par la plupart des pasteurs et par bon nombre de fidèles des diverses paroisses du canton. Les classes, nous le voyons, n'étaient nullement hostiles à l'établissement comme fête légale du vendredi saint ; mais, réduites à l'impossibilité d'une action commune par leur constitution même, elles ne pouvaient procéder avec ensemble. Le conseil d'état, qui ne voulait prendre la responsabilité d'aucune atteinte au *statu quo*, déclara que les classes étaient d'opinions divergentes et que le public n'avait fait aucune manifestation dans le sens indiqué par les pasteurs. La décision du conseil d'état fut trouvée fort sage par la timide *Gazette de Lausanne*, qui prétendit que *pareille innovation* n'aurait pas été vue généralement avec plaisir [2].

[1] *Actes de la classe de Lausanne et Vevey*, 19 juin 1844. — *Bulletin religieux*, première année, 1844, pag. 80.

[2] *Gazette de Lausanne* 1844, N° 8, 26 janvier.

III

En novembre 1844, la conférence générale des pasteurs entendit, par l'organe de M. le pasteur Fabre, le rapport de la commission qu'elle avait nommée au mois de mai précédent, afin d'examiner de nouveau la question du vendredi saint. La classe de Lausanne et Vevey ayant pris dès lors l'initiative d'une nouvelle démarche auprès du conseil d'état, l'assemblée décida de ne pas entrer en matière, mais de se borner, pour le moment, à faire parvenir aux paroisses une seconde invitation pour les prochaines fêtes de Pâques [1].

Dans cette seconde invitation, la conférence générale rappelait aux membres de l'église les principaux motifs déjà invoqués, l'année précédente, en pareille circonstance. « Dès son origine, disait-elle, l'église chrétienne a jugé convenable et utile de consacrer certains jours, d'une façon particulière, à rappeler les grands faits du christianisme et les saintes vérités qui s'y rattachent.

» La mort expiatoire de notre Sauveur, base de toutes nos espérances, est, sans contredit, l'un des faits religieux que leur importance recommande surtout à l'attention des fidèles, et l'un des plus dignes d'être célébrés par une fête spéciale.

» Dans tous les pays chrétiens, les diverses églises sont, à très peu d'exceptions près, unanimes à solenniser le jour anniversaire de la mort du Fils de Dieu.

» Dans notre patrie suisse, le vendredi saint est religieusement célébré par les églises des deux cultes. Un seul canton, outre le nôtre, fait exception à cet usage. »

La conférence constatait que son invitation avait été généralement accueillie avec joie, et elle voyait dans ce *beau mouve-*

[1] *Bulletin religieux*, première année, 1844, pag. 145.

ment la preuve que les vœux des pasteurs étaient d'accord avec les besoins de l'église. Cependant, elle estimait aussi qu'il importait d'obtenir que la fête fût célébrée partout : de là son insistance auprès des paroisses. Du reste, celles-ci n'avaient nullement à craindre l'introduction chez nous d'une « dangereuse multiplicité de fêtes. » Seulement « ce grand anniversaire nous manquait; les fidèles l'avaient senti et il n'était plus besoin que de marcher dans la voie où l'on était entré et de compléter, par un concours général, ce qui avait été si heureusement commencé [1]. »

Conformément à cette invitation, le vendredi saint fut solennisé presque partout en 1845, malgré l'injonction faite par le conseil d'état à la commission ecclésiastique pour que rien ne fût changé à l'ordre établi par la loi. A *Echallens* et à *Assens*, le gouvernement, écoutant les protestations des curés de ces paroisses, empêcha même que le service protestant qui devait avoir lieu, pût être célébré. Hâtons-nous de faire remarquer que ceci se passait au mois de *mars 1845* [2]. Dans la séance du 12 juin de la même année, le grand conseil, sur le rapport d'une commission, ne prit pas en considération une demande tendant à faire du vendredi saint un jour de fête obligatoire.

IV

En 1834, le grand conseil avait eu à délibérer sur des pétitions relatives aux *exercices militaires du dimanche*. Des citoyens, en grand nombre, demandaient que ces exercices eussent désormais lieu sur semaine et dans trois demi-journées consécutives. Cette demande n'avait pas été prise en considération et les choses étaient restées dès lors dans l'état habituel [3].

[1] *Seconde invitation à célébrer le vendredi saint.* Lausanne, Bonamici et Ce, 1845. 7 pag.

[2] *Bulletin religieux,* 1845, deuxième année, pag. 12.

[3] Voy. notre tom. III, pag. 276-281.

En 1841, la question se présenta de nouveau devant le grand conseil, dans sa session d'automne. Le 22 novembre, M. *Verrey* présenta, au nom de la commission nommée à cet effet, un rapport sur trente-deux pétitions, revêtues de mille cinquante signatures, et toutes unanimes pour demander que les exercices militaires n'eussent plus lieu le dimanche. Les pétitionnaires, bien que différant parfois dans l'exposé de leurs motifs, étaient cependant tous d'accord sous le rapport religieux. Dans l'impossibilité où nous sommes d'insérer ici toutes ces pétitions, nous donnons celle qui nous paraît la plus complète. Elle venait de la vallée de Joux et était revêtue de trois cent trente-huit signatures. Les autres pétitions étaient parties de Vevey, Ballaigues, Baulmes, Provence, Chexbres, Fey, Mathod, Yverdon, Champvent, Montreux, Aubonne, Colombier, Lausanne, Missy, Thierrens, Bex, etc.

AU GRAND CONSEIL DU CANTON DE VAUD.

Messieurs!

Les citoyens soussignés viennent respectueusement vous prier de bien vouloir ordonner qu'à l'avenir les exercices militaires aient lieu les jours ouvriers, préférablement au dimanche, et cela pour les raisons qu'ils prennent la liberté de vous exposer ci-après :

Le but des exercices militaires étant de former les citoyens à devenir de bons soldats, habitués à la discipline autant qu'au maniement des armes et aux évolutions, il nous paraît que les exercices qui se font le dimanche n'atteignent point ce but, mais ont plutôt une conséquence contraire, en affaiblissant dans le cœur de nos miliciens la bonne influence qu'ils avaient reçue de la discipline des écoles militaires et des camps; discipline qui n'existe pas dans les exercices que nous combattons, de sorte qu'à bien des égards, dans notre localité du moins, ils ont bien plus l'apparence d'un amusement que d'une institution utile et qui devrait concourir à former les citoyens à la défense de la patrie. D'ailleurs, ces exercices n'ayant lieu que dans des intervalles de huit à quinze jours, il est impossible qu'on puisse y suivre avec fruit le développement d'une bonne instruction militaire.

Sous ce rapport du moins, nous voyons aussi avec peine dans les exer-

cices du dimanche que plusieurs circonstances tendent à les relâcher. Dans les réunions de contingent plus encore que dans les exercices ordinaires, il se commet fréquemment des excès que la police locale est impuissante à réprimer et qui font sentir la nécessité d'une police militaire en telles occasions. Il est en même temps affligeant de voir que dans quelques localités on change l'heure du second service pour disposer de plus de temps pour faire ces exercices. Les militaires ne peuvent pas se rendre au temple ce jour-là, et le culte public est généralement abandonné, ce qui exerce une influence pernicieuse sur notre peuple et tend à affaiblir dans le cœur de nos concitoyens le respect dû à ce que l'homme doit toujours considérer comme sacré, dans quelque position qu'il soit placé.

Nous vous dirons encore, messieurs, que l'esprit de nos lois proclame en général la liberté religieuse, et que, cependant, les exercices militaires du dimanche foulent les convictions religieuses d'un certain nombre de nos concitoyens qui, voyant en cela un travail non indispensable, et par respect et soumission à la loi divine, refusent d'exercer, sont en conséquence amendés et emprisonnés chaque année, sans avoir refusé d'exercer les jours ouvriers. Or, remarquez bien, messieurs, qu'aucune de nos lois actuelles ne fixe le dimanche comme devant être le jour où ces exercices auront lieu, et ici nous nous permettrons de réfuter une assertion que nous savons avoir été présentée au grand conseil; c'est que les personnes en faveur de qui nous réclamons, se refuseraient à combattre pour la défense de la patrie si elles étaient appelées le dimanche. Nous ne craignons pas d'affirmer le contraire, vu qu'il n'est pas à notre connaissance que, dans notre pays et pour des cas autres que les exercices ordinaires du dimanche, un tel refus ait eu lieu de la part de quelqu'un.

Nous demandons, en conséquence, chers magistrats, qu'une semaine soit fixée dans le canton, tant pour les exercices proprement dits que pour les revues qui ont déjà lieu les jours ouvriers, en ayant égard à la saison la plus convenable pour chaque localité.

Agréez, messieurs, l'hommage de notre profond respect.

Brassus, le 27 octobre 1841.

V

Dans son rapport, M. Verrey rappela que, à diverses reprises déjà, le grand conseil avait eu à s'occuper de pétitions semblables, et qu'il les avait toujours repoussées. La commission

s'était bornée à examiner si, conformément aux vœux des pétitionnaires, par respect pour les opinions religieuses de quelques citoyens, pour la liberté de conscience et pour la morale publique, il convenait que le grand conseil ordonnât ou provoquât la suppression des exercices et rassemblements militaires du dimanche?

La commission ne le pensait pas; elle estimait entre autres, contrairement à l'opinion des pétitionnaires, que « les exercices étaient tout à fait compatibles avec l'emploi qu'un chrétien doit faire du jour du repos (!!); » que « la liberté de conscience ne saurait prétendre, de la part de l'état, à une garantie absolue. » Cette liberté a des sacrifices à faire à l'état, « en retour de la protection qu'elle lui demande et qu'il lui doit. »

« Il ne suffit pas, ainsi concluait le rapporteur, qu'une opinion se prétende religieuse et même chrétienne, pour qu'aussitôt l'état en garantisse ou en autorise la libre manifestation; il faut encore que cette libre manifestation puisse trouver place dans la société et qu'elle se concilie avec les exigences de l'état social. »

La commission se montra unanime pour proposer : 1° la non prise en considération des pétitions sous le point de vue religieux et moral, 2° le renvoi de ces mêmes pétitions, sous les autres points de vue, à la commission chargée d'examiner le projet de loi sur les exercices militaires. Cependant un membre de la commission, M. *F. Cornaz*, député du cercle de l'Isle, proposa la modification suivante aux conclusions de la commission : « Comme dans d'autres occasions nous avons admis, et avec raison, la liberté religieuse dans le for le plus étendu, ce qui a presque entièrement arrêté la séparation, la minorité, tout en adhérant aux conclusions du rapport, demande que, si des citoyens croient que les exercices du dimanche ne sont pas compatibles avec la loi divine, ils puissent s'adresser à l'autorité pour qu'elle avise aux moyens de les faire exercer ensemble les

jours ouvrables. On fera cesser de cette manière la pénalité par trop rigoureuse d'être mis en prison pour obéir à sa conscience. »

Sur la proposition d'un membre du grand conseil, M. Demiéville, avocat, les pétitions et le rapport de M. Verrey restèrent déposés sur le bureau jusqu'à ce que le rapport sur la loi militaire fût prêt, afin qu'il n'y eût qu'une seule discussion. Quant aux vœux des pétitionnaires, ils devaient être exaucés un jour, mais bien des années après, et par suite des changements considérables que des nécessités nouvelles apporteraient à l'organisation militaire du pays.

VI

Mentionnons ici, mais simplement pour mémoire, de nouvelles tentatives faites en 1841, auprès du grand conseil, pour l'amener à rayer de la liturgie nationale les prières dites *royalistes* [1]. Dans la session d'automne, le conseil eut à s'occuper d'une pétition présentée dans ce sens par M. B. de Lerber et par seize autres citoyens. Une commission, composée de MM. Descombaz, pasteur, Benvegnin, Mercier, préfet, Borgognon et de Loriol, conclut, dans sa majorité, à l'ordre du jour; dans sa minorité, au renvoi au prochain synode. Cet épisode n'aurait présenté aucun intérêt, si M. le pasteur *Simonin* ne s'était cru obligé de prononcer un véhément discours contre les pétitionnaires, et, en particulier, contre M. de Lerber. L'orateur protestait énergiquement contre les procédés de ce dernier qui avait publié une brochure dans laquelle, lui, Simonin, se prétendait outragé comme membre du grand conseil. Le pasteur d'Aubonne déclarait de nouveau qu'il était pour la liturgie telle quelle, et qu'il n'y avait rien à changer aux prières adressées à Dieu en faveur des rois et des princes de ce monde. Inutile d'ajouter qu'après ce discours, le grand conseil, plus que convaincu, passa à l'ordre du jour [2].

[1] Voy. notre tom. III, pag. 284-286.

[2] *Nouvelliste vaudois*, 1841, N° 93, 19 novembre.

CHAPITRE IX

La vie religieuse et ses diverses manifestations. — Les sociétés religieuses et leurs assemblées annuelles.

La *conférence centrale des sociétés religieuses du canton de Vaud.* — Son but et son activité. — Sociétés évangéliques : *Lausanne*, *Vevey*, *Aigle*, *Yverdon.* — Réunions annuelles des sociétés religieuses, à Lausanne. — Eloges et critiques. — Evangélisation du canton. — Etat religieux du pays. — La *société de tempérance* : district d'*Aigle.*

I

Depuis longtemps, les sociétés évangéliques du canton, déjà unies par un but commun, éprouvaient le besoin d'un point de contact de plus qui respectât cependant leur spécialité et leur indépendance propre. Ce besoin donna naissance à la *conférence centrale des sociétés religieuses du canton de Vaud.* Union plus intime et moyen de communications réciproques, telle fut la pensée, éminemment chrétienne, qui présida à cette association. Aussitôt se groupèrent autour du centre commun les sociétés évangéliques d'Aigle, Vevey, Lausanne, Morges, Rolle, Nyon, Aubonne, Cossonay, Moudon, Yverdon, Payerne, Oron, Sainte-Croix, ainsi que la société pour l'observation du dimanche établie à Vevey. Deux fois par an, les délégués, munis des instructions de leurs sociétés, se réunissaient pour conférer sur les intérêts généraux du règne de Dieu au milieu de nous et loin de nous. Un bureau, composé de trois membres, fut chargé de la correspondance et autres détails d'administration intérieure. Fondée le 15 juillet 1840, la *conférence centrale* devint ainsi un lien précieux entre les nombreuses associations évangéliques du canton : certaines œuvres purent être préparées ou entreprises en commun ; d'autres reçurent de généreux secours. C'est ainsi, par exemple, que dans la séance du 11 juin 1844 la conférence traita une question, alors à l'ordre du jour dans

toutes les églises réformées, celle de l'*auxiliarité* qu'elles devaient à des coreligionnaires à l'étranger, privés de moyens d'édification suffisants. Depuis plusieurs années déjà, cette question était résolue pour les chrétiens vaudois. Les sociétés évangéliques s'étaient toutes plus ou moins intéressées à l'évangélisation des Allemands domiciliés dans le canton, à la fondation de la chapelle de Pontarlier, au culte protestant établi à Bulle et à Sion, etc. Ces sociétés étaient donc préparées à répondre aux appels qui leur viendraient du dehors [1].

II

Si maintenant nous reportons nos regards sur l'œuvre particulière des différentes sociétés évangéliques, nous n'aurons que peu de choses à en dire. Au milieu de péripéties diverses, les œuvres entreprises marchent; tout au moins elles ne périclitent pas, et parfois même elles offrent de grands encouragements. C'est ce que le rapport de la société évangélique de *Lausanne* constate lors de la sixième réunion annuelle de cette société, le 10 août 1841. Nous n'empruntons à ce rapport qu'un fait assez piquant : M. le comte A. de Gasparin, qui se trouvait dans l'assemblée, plaida alors, avec la chaleur qui caractérisait son éloquence, la cause des *diaconesses protestantes*. Il était enthousiasmé de Kaiserswerth. Le pasteur *Germond*, dans l'esprit et dans le cœur duquel germait déjà l'idée d'un établissement semblable dans notre pays, faisait naturellement chorus aux paroles du noble comte. Autre détail, et qui rappelle les préoccupations de l'époque, mais dans un autre domaine : M. *L. Burnier* insista dans cette réunion pour qu'on maintînt ferme la *saine doctrine*. La *société laïque*, on le sait, venait d'être fondée.

Le 16 août 1842, le rapport de la société témoignait encore

[1] Conf. *Bulletin religieux*, première année, 1844, pag. 58-64.

d'une marche heureuse et paisible. Cependant quelques signes fâcheux se montraient au ciel de l'église : le *dédain pour la bonne et vieille croyance, des points de vue exclusifs, la langueur qui gagnait les âmes, la diminution dans la charité et l'amour fraternel.* Dans les cultes de l'*Oratoire,* on remarquait avec tristesse que le nombre des auditeurs baissait, et on attribuait ce fait à la *formation de congrégations nouvelles*, le darbysme et le wesleyanisme, probablement. Toutefois, le zèle chrétien devait se ranimer bientôt sous l'influence de faits particuliers; les six séances que le missionnaire *Lacroix* donnerait en septembre, seraient en effet extrêmement suivies et goûtées. L'année suivante (1843), l'éloquent apôtre de l'Hindoustan en donnerait une septième, et le rapport de cet exercice constaterait une recrudescence dans le nombre des auditeurs à l'Oratoire. En 1844 enfin, les réunions seraient devenues de plus en plus nombreuses[1].

III

La société évangélique de *Vevey* continue, durant cette période, à s'occuper de l'évangélisation des bains de *l'Alliaz* et de *Lavey,* et des protestants disséminés aussi bien que des catholiques romains. Voici, à ce propos, ce que nous lisons dans le rapport de la société pour 1844 :

La commission pour l'évangélisation des catholiques résidant dans le pays n'a point eu cette année-ci de colporteur; elle n'a même vendu qu'une seule Bible et quatre Nouveaux Testaments. Cette commission doit avant tout s'accuser de son peu d'activité; mais aussi signaler que les circonstances deviennent de plus en plus difficiles. Prévenus contre la Bible par des voix qui ont ordinairement autorité sur eux, les catholiques romains sont plus défiants que jamais, ils n'achètent plus guère les Livres saints. On en a prêté à quelques-uns d'entre eux et l'on peut espérer que ce genre de placement n'aura pas trop d'inconvénients, et pourra

[1] *Rapports de la société évangélique*, pour 1841, 1842, 1843 et 1844.

présenter quelques avantages économiques. D'un autre côté, les dépositaires ont été autorisés à vendre à un plus bas prix et même à donner les Livres saints.

Les protestants de *Bulle* ont été visités régulièrement par des ministres de l'Evangile, membres de votre comité. Le nombre des assistants s'est maintenu à peu près le même. Il a été plus difficile de réunir les Allemands, qui n'ont eu de culte que deux fois pendant l'année. D'ailleurs, nous devons le reconnaître, le culte protestant n'a rencontré aucune entrave de la part de la population catholique de Bulle, qui, on nous l'a assuré, voit avec plaisir qu'il soit pourvu aux besoins spirituels de nos coreligionnaires. Il est vrai que nous avons cru devoir nous abstenir de toute tentative de prosélytisme, dans la pensée que ce n'était pas là notre œuvre. Jusqu'au mois de mai, l'évangélisation des protestants de *Sion* et de *Martigny* a eu un cours régulier. Depuis ce moment-là, comme vous l'avez sans doute appris, les réunions des protestants ont dû cesser, et cette cessation paraît d'autant plus définitive que c'est au moyen d'une constitution qu'on sévit maintenant contre elles. La position de nos frères du Valais va donc être pire que jamais, toutefois quelque déplorable que soit cette position, ce qui nous rassure, ce qui nous donne quelque espérance, c'est que Dieu peut faire tourner en bien ce que les hommes pensent en mal. S'il a pu être avantageux pour les siens que Jésus s'en allât, ne pourra-t-il pas y avoir quelque avantage aussi que l'homme s'en aille et s'efface, et que la semence jetée par nos ouvriers et le Saint-Esprit agissent seuls? Tout au moins les événements permis par Celui qui élève et qui abaisse pourront-ils servir d'épreuve, soit à ceux qui sont dans la foi et qui apprendront à attendre de Dieu seul toute leur subsistance spirituelle, soit à ceux qui n'ont été chrétiens que de nom et qui, par le vide qui se fait autour d'eux, apprendront peut-être ce que vaut la religion reçue par le cœur. Quant à nous, nous pourrons d'ici contribuer à les édifier, ces frères affligés, oui, tous nous le pourrons, en priant chaque jour pour eux et en leur donnant des preuves de notre sympathie. Votre comité, pour ce qui le regarde, ne les perdra pas de vue. Il est en correspondance avec nos frères d'Aigle et cherche avec eux par quel moyen il sera possible d'agir.

Mais ce n'est pas seulement en Valais que les protestants sont opprimés, les *vallées vaudoises du Piémont* se voient incessamment en butte aux attaques du papisme qui les entoure comme d'un réseau et vient même établir au sein de leurs populations des couvents qui lui servent de centres de prosélytisme. Une demande de secours nous a été adressée, nous

y avons répondu en envoyant 50 francs destinés à un achat de Bibles. Bientôt peut-être serons-nous appelés à donner à ces fils des anciens confesseurs de la vérité qui est en Jésus de nouvelles marques d'intérêt et d'affection chrétienne.

Les prédications aux bains de *Lavey* ont été faites cette année par M. le ministre Léger, dont plusieurs assistants nous ont attesté le zèle et la fidélité. Ce culte ne nous a coûté que 43 francs. Des circonstances indépendantes de notre volonté nous ont empêchés d'organiser cette année un service religieux à *l'Alliaz*. Au reste le nombre des baigneurs a été fort peu considérable [1].

IV

Mais c'est surtout la société évangélique d'*Aigle* qui s'était chargée de l'évangélisation aux bains de *Lavey*. Les détails sur cette œuvre nous paraissent devoir assez intéresser nos lecteurs pour que nous fassions de larges emprunts aux rapports que nous avons entre les mains.

Le 27 avril 1842, la société évangélique, réunie en assemblée générale à Aigle, dans l'ancien temple allemand, entendit de la bouche de son président, M. le docteur *Bezencenet*, les communications suivantes :

Depuis deux ans nous entretenons un prédicateur chargé d'annoncer la Parole divine aux malades de Lavey. Quelques baigneurs, appréciant ce bienfait, ont voulu en assurer la durée et en faciliter la jouissance. Ils se sont cotisés, l'an passé, et ont recueilli entre eux une somme assez forte, qu'ils nous ont transmise, en exprimant le désir que nous nous chargeassions de construire à Lavey une chapelle assez vaste pour recevoir tous ceux qui veulent y entendre la Parole de Dieu, indépendante des établissements de bains et disposée de telle façon que l'édification ne fût point troublée ni interrompue, comme elle l'a été jusqu'à présent dans la petite salle qu'on a mise provisoirement à la disposition de notre prédicateur. Votre comité, nous l'avouons avec franchise, n'a pas compris d'abord toute l'utilité d'une pareille construction. Il s'ef-

[1] *Assemblée générale de la société évangélique de Vevey.* Dix-septième anniversaire. Vevey 1844.

frayait de la dépense que devrait occasionner un tel édifice. Puis, lorsqu'il a été mieux informé, il a craint, à son tour, que le public chrétien ne partageât pas ses convictions et que l'œuvre, si elle venait à être commencée, ne restât inachevée. Une commission, composée de quatre membres, a été chargée par votre comité d'élaborer un projet, puis de le mettre à exécution. Cette commission, pour remplir sa tâche sans compromettre les intérêts financiers de votre société, qui a pris à sa charge la construction du temple des bains de Lavey, a adopté un parti qui convenait et à la faiblesse de notre foi, et aux chétives ressources dont il avait à disposer. Nous avions entre les mains une somme d'environ 100 louis, fruit d'une première collecte en faveur de notre chapelle. Cette somme n'était pas à beaucoup près assez considérable pour faire face à une telle entreprise. La garder dans notre caisse, sans lui donner l'emploi auquel elle était destinée, nous paraissait une infidélité envers le Seigneur et nos nombreux donateurs. Nous nous sommes donc décidés à commencer nos constructions et à les poursuivre jusqu'à ce que nous fussions au bout de notre argent. Nous avons pu, avec nos 100 louis, élever les murs et la toiture de notre petite église; puis les deniers arrivant par une infinité de petits canaux, à mesure que notre bourse se vidait, nous avons obtenu une seconde somme qui nous a mis à même de faire la commande des portes et des fenêtres. Puis enfin de nouveaux dons, qui nous sont parvenus par l'entremise de nos excellentes sœurs de Genève, ont à peu près couvert les frais de l'ameublement de la chapelle. Le gouvernement, qui nous a cédé gratuitement le terrain sur lequel elle est construite, vient de donner à notre entreprise une nouvelle marque de sa bienveillance en lui faisant le cadeau d'une très belle Bible. C'est ainsi qu'attendant au jour le jour les secours de nos amis, nous sommes arrivés à la fin de l'entreprise sans avoir puisé un seul sol dans la caisse de notre société. Maintenant, par la grâce de Dieu, nous avons la joie d'avoir, en peu de mois, élevé un édifice qui sera consacré au culte de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. Cet édifice, qui a été bâti solidement, réunit le bon goût à la commodité. Son architecture, quoique simple et sans ornement, est bien appropriée à sa destination. Le symbole de notre foi, la croix, qui couronne tout l'édifice, dit que c'est au Sauveur du monde que nous l'avons consacré, que c'est à lui maintenant qu'il appartient. Puisse-t-il, dans sa gracieuse miséricorde, accepter cette offrande modeste que nous lui avons présentée! Vous vous joindrez à nous, chers amis, pour lui demander que son saint nom soit toujours invoqué dans ce lieu de prédication.

Le chapelain des bains, M. le ministre *Greyloz*, compléta en ces termes les détails déjà fournis par le président de l'assemblée :

C'est en 1840 que les sociétés évangéliques d'Aigle et de Vevey se sont réunies pour cette œuvre. Auparavant des prédications avaient déjà lieu aux bains; mais un appel m'ayant été adressé, et n'ayant pas alors d'autre tâche à remplir, je me rendis à l'invitation qui me fut faite. Je ne l'entrepris que dans le sentiment de ma faiblesse; mais je m'appuyai sur les promesses du Seigneur. Toute entreprise chrétienne rencontre des obstacles. Votre évangéliste fut accueilli avec quelque prévention; on le regardait (passez-moi cette expression) comme une sorte d'intrus. Malgré ces obstacles, le Seigneur a simplifié ma tâche. Dès le premier été, j'ai vu la plupart des baigneurs assister au service; l'année dernière le nombre s'en est accru. Ce qui m'a surtout réjoui, c'est de voir le culte du soir régulièrement suivi. Ici je dois remercier nos frères de Genève qui ont mis à ma disposition, dans ce but, le salon qu'ils occupaient; d'autres frères m'ont aussi aidé dans mon travail, et je leur dois une vive reconnaissance. J'ai reçu de réjouissants témoignages de satisfaction de la part de plusieurs personnes qui ont pris part à notre culte; ces témoignages s'adressent à la société ou plutôt au Seigneur qui a ouvert cette double source de santé et de vie. Divers entretiens m'ont fait croire qu'il est des âmes qui ont été rendues sérieuses à salut durant leur cure à Lavey. Que notre Dieu en soit béni! — Un jour, c'était un dimanche, je venais de prêcher la Parole; je fus abordé par une dame qui me dit qu'elle éprouvait, ainsi que d'autres personnes, le désir de voir élever, à la gloire de Dieu, un édifice pour les prédications des bains, et qu'elle y contribuerait avec joie, en mémoire du bien que les eaux lui avaient procuré et de l'édification que la Parole lui avait fait goûter. Ainsi naquit le projet de construire une chapelle dans cette localité. — Bénissons Dieu de nous employer à une œuvre aussi belle que de faire annoncer son amour en Jésus-Christ, dans un lieu où se rendent tant de personnes venant de contrées diverses. Mais, plus cette œuvre est grande, plus il importe que nous nous y associions tous par nos prières et par une communion étroite avec notre Sauveur et notre Dieu.

L'année suivante enfin (25 avril 1843), le même orateur excitait de nouveau l'intérêt de ses auditeurs en prononçant ce discours :

Ce que j'ai à vous dire sur notre œuvre d'évangélisation aux bains de Lavey se réduit presque à vous rappeler que l'Evangile de Jésus a été de nouveau annoncé dans cette intéressante localité, pendant l'été dernier. Quand nous réfléchissons que la Parole du Seigneur ne retourne pas à lui sans effet, que faut-il de plus pour nous engager à le bénir de ce qu'il nous a donné de faire? Croyons que quelques-uns auront reçu des impressions sérieuses qui se manifesteront en leur temps. Les prédications ont eu lieu, comme vous savez, dans la chapelle que le Seigneur nous a fait la grâce de pouvoir si promptement élever, et qui nous est, après son appui, un gage que Lavey est un champ assuré désormais à nos travaux chrétiens. Je dois dire en passant que les frais de construction de notre chapelle, qui se sont élevés à 4717 fr. (de Suisse), se trouvent entièrement couverts par les dons que nous avons reçus[1]. Les auditeurs de la Parole de Dieu ont été plus nombreux que dans les étés précédents; ce qu'il faut, il est vrai, attribuer en partie au nombre plus considérable de baigneurs qu'il y a eu, et au local plus spacieux et plus convenable de nos réunions. Jusque vers la fin de la saison il y a eu régulièrement, chaque soir, un service religieux dans la chapelle. Votre évangéliste a eu quelquefois la joie d'être aidé dans sa tâche par quelques ministres de Christ qui ont fait un séjour à Lavey. Comme précieux auxiliaire de la prédication de l'Evangile, je dois parler d'une bibliothèque religieuse, qui se compose d'un certain nombre de volumes que nous devons à la libéralité de quelques personnes pieuses. Ces livres n'ont point été repoussés : plusieurs, au contraire, ont été lus avec intérêt et, nous l'espérons, avec fruit même pour quelques âmes. Nous accueillerons avec reconnaissance les ouvrages qu'on voudra bien nous envoyer, étant persuadés de l'utilité dont ils peuvent être auprès de personnes généralement plus ou moins sous l'épreuve, dans une localité où l'on a beaucoup de temps pour lire.

Si vous me demandez maintenant, chers frères, si quelques fruits immédiats, frappants, ont marqué le travail de votre évangéliste, je vous dirai que je n'en ai aucun à vous raconter. Rarement le Seigneur fait

[1] La dédicace de la chapelle des bains de Lavey avait eu lieu le dimanche 19 juillet 1842. Il y a peu d'années que ce lieu de culte, longtemps desservi presque exclusivement par les soins de la Commission d'évangélisation de l'église libre du canton de Vaud, a été, par un étrange procédé, annexé au domaine de l'état. Les soins pastoraux ont été dès lors confiés officiellement au ministère des pasteurs nationaux de la paroisse de Bex.

naître et fructifier sur-le-champ la bonne semence de la Parole que nous répandons de sa part. Souvent il faut que, comme « le laboureur attend le précieux fruit de la terre jusqu'à ce qu'il reçoive la pluie de la première et de la dernière saison, » nous attendions que Jésus donne, plus tard, efficace à sa Parole. Nous pourrions, sans doute, vous parler de quelques âmes qui nous ont paru touchées, remuées, par la Parole de vie; mais vous dire si ces manifestations ont été le commencement, pour elles, d'un vrai réveil, nous ne le pouvons pas. On ne reste pas à Lavey, vous le savez : après un court séjour, on part, et le ministre de Dieu ne revoit pas la plupart des personnes auxquelles il a annoncé la bonne nouvelle du salut. C'est là, mes frères, ce que j'ai à vous communiquer relativement à l'œuvre dont vous m'avez chargé et à laquelle j'ai travaillé au nom et par la force du Seigneur qui s'est servi de moi, son indigne serviteur, pour appeler, de sa part, les pécheurs à recevoir son pardon éternel. Et vous, chers amis, pendant que votre ouvrier travaillait dans le champ du maître, avez-vous travaillé, combattu avec lui par vos prières? L'avez-vous soutenu par vos supplications pendant qu'il devait annoncer quelquefois à des riches, à des sages du siècle « la folie de la croix? »

Dans l'assemblée où ce discours fut prononcé, M. le pasteur *Descombaz* fit également un rapport sur l'évangélisation des *protestants en Valais*. Nous en extrayons ce qui suit :

La population protestante en Valais n'est pas facile à déterminer. A Sion et aux environs, elle est de cent trente à cent cinquante âmes; quelques personnes habitant sur les lieux en portent le chiffre à deux cents. Martigny en compte environ quarante. Ce fut en 1838 et à Sion qu'eut lieu le premier service évangélique depuis l'abolition de la réforme en Valais, prononcée par la diète valaisanne à la fin du XVIe siècle. Dès 1838 à 1841 le culte protestant ne s'y fit, ainsi qu'à Martigny, que deux ou trois fois par an. Mais en 1842 il put se régulariser et offrir, chaque mois, à nos coreligionnaires un moyen précieux d'édification dont la plupart s'empressèrent de profiter. Seize prédications évangéliques ont été faites dans ces deux villes l'année dernière, et la sainte cène y a été régulièrement célébrée à l'époque de nos communions. A Sion, aux dernières fêtes de Pâques, soixante-dix communiants ont solennisé la mémoire de la mort et de la résurrection du Seigneur. Une bibliothèque religieuse populaire, française et allemande, composée d'environ cent

cinquante volumes, a été fondée à Sion et déposée dans la salle du culte; une portion des livres circule dans la communauté de Martigny. Des dépôts de livres saints dans les deux langues ont aussi été faits dans les lieux de réunion[1].

M. le professeur *Merle d'Aubigné*, qui se trouvait à l'assemblée du 25 avril comme délégué de la société évangélique de Genève, prononça un long et beau discours, tout historique, et destiné à rappeler aux habitants d'une contrée pleine des souvenirs de la réformation, quelles obligations cette histoire leur imposait.

V

Disons encore quelques mots de l'une des plus importantes sociétés évangéliques du canton, de celle d'*Yverdon*. En 1843, cette société eut la joie d'entendre le missionnaire *Gobat*, qui visita également Sainte-Croix et qui réveilla puissamment l'intérêt des chrétiens de ces contrées pour les missions évangéliques en général, et pour celles d'Orient en particulier. L'année suivante, la société d'Yverdon prit une part très vive à la situation fort précaire des protestants disséminés dans le Valais. On sait qu'à cette époque la constitution du Valais, qui venait d'être acceptée par le peuple de ce canton, interdisait de fait le culte protestant *privé* aussi bien que public[2]. Dans le canton de Vaud, deux cent soixante-neuf pétitions, revêtues de douze mille six cent vingt-cinq signatures, furent adressées à cette occasion au grand conseil, afin de protester contre une pareille intolérance, surtout en regard de la position faite aux catholiques romains établis dans le canton de Vaud. La commission nommée par le

[1] Conf. *Neuvième et dixième rapports de la société évangélique du district d'Aigle* 1841, 1842.

[2] L'article de la constitution valaisanne était ainsi conçu : « La religion catholique, apostolique et romaine est la religion de l'état; elle seule y a un culte : la loi lui assure son appui. »

grand conseil proposa qu'en diète les députés de Vaud demandassent des assurances pour les protestants, en échange de la garantie fédérale, et que le conseil d'état profitât des circonstances favorables pour demander au gouvernement du Valais réciprocité de liberté religieuse [1].

La société évangélique d'Yverdon, pressée de témoigner un fraternel intérêt aux protestants établis dans le Valais, leur adressa la lettre suivante, que nous nous faisons un plaisir d'autant plus grand de communiquer à nos lecteurs, qu'elle est signée d'un nom vénéré dans nos églises.

Yverdon, 19 décembre 1844.

La société évangélique d'Yverdon aux protestants établis a Sion, Martigny et autres lieux du canton du Valais.

Nos bien-aimés frères et coreligionnaires,

Nous avons appris dans quelles pénibles circonstances la Providence de Dieu a permis que vous fussiez placés depuis quelques mois, et nous croyons que ces circonstances nous appellent à vous adresser des paroles fraternelles de consolation et d'encouragement. Vous ne nous êtes pas personnellement connus, mais comme coreligionnaires vous nous êtes chers; l'épreuve sous laquelle vous êtes nous émeut; nous sentons à votre occasion la vérité de ces paroles de la sainte Ecriture que quand, dans un même corps, *un des membres souffre*, tous les autres souffrent avec lui. Et il nous serait bien doux de pouvoir ajouter quelque soulagement à celui que vous avez déjà cherché directement auprès de votre Père et de notre Père, de votre Dieu et de notre Dieu, et qu'il a déjà fait descendre dans vos cœurs par son Saint-Esprit.

Frères bien-aimés! le cœur de l'homme est si faible, qu'il ne serait pas surprenant que vous eussiez été, au premier moment, un peu aigris du coup qui vous a frappés et irrités contre ceux qui en ont été, entre les mains de Dieu, les instruments; car, en vous interdisant de vous réunir

[1] Cette proposition de la commission fut adoptée dans la séance du 4 décembre 1844. La commission était composée de MM. *André Gindroz*, professeur (rapporteur), *Boisot*, conseiller d'état, *Briatte*, *Christinat* et *Jules Correvon*. (*Rapport fait au grand conseil du canton de Vaud, sur les pétitions qui lui ont été adressées au sujet de la position des protestants dans le Valais*. Lausanne, Vincent, 1844. 11 pag.)

pour servir, dans un culte commun, votre Dieu et Sauveur, on vous prive d'une grande douceur, et les assemblées mutuelles des chrétiens peuvent leur procurer de grandes bénédictions. Mais si vous avez pu éprouver quelque chose qui ressemble à l'irritation, nous nous hâtons de vous prier, au nom de Jésus-Christ et de l'exemple qu'il nous a laissé, de n'ouvrir vos cœurs qu'à des sentiments dignes de chrétiens. Non, nos chers frères, ne vous laissez aigrir envers qui que ce soit. L'Evangile veut que nous plaignions ceux qui se trompent à notre égard, que nous priions pour ceux qui nous jugent mal, que nous fassions tomber les préventions par notre douceur et par la pureté de notre conduite, et comme le faisait Jésus-Christ notre parfait modèle, que *nous nous remettions à Dieu qui juge justement*. Tels sont sûrement vos principes; que Dieu vous donne la force d'y persévérer!

Nous vous exhortons aussi avec une franchise chrétienne et en vue de votre intérêt temporel et spirituel, de faire tous vos efforts pour qu'on ne puisse point reconnaître en vous des hommes de parti. Non seulement vous y êtes appelés par la prudence que vous commandent les circonstances, mais c'est en tout temps votre devoir comme disciples de l'Evangile. Vous ne perdrez sûrement pas de vue cette parole de la sainte Ecriture, tant oubliée au milieu de l'ardeur des opinions politiques : « Soyez soumis à tout ordre humain pour l'amour du Seigneur. » Nous aimons à nous persuader que votre modération et la sagesse de tous vos procédés convaincront chacun que vous avez à cœur le vrai bien du pays que vous habitez, que vous êtes loyalement soumis à ses autorités et à ses lois. Rien ne sera plus propre qu'une telle conduite à vous attirer à la longue le respect et la considération de tous; rien ne prouvera mieux que vous avez une piété vraie et éclairée; et si vous avez des ennemis, rien ne réussirait mieux à les amener à vous, et à les rendre confus de ce qu'ils vous auraient mal jugés.

Mais en permettant que vous soyez privés des bienfaits d'un culte que vous aimiez à célébrer de temps en temps avec vos frères, Dieu vous aurait-il réellement ôté tout moyen d'édification et de grâce? vous aurait-il comme abandonnés? Vous êtes sûrement bien éloignés de cette pensée. Persuadés, au contraire, que Dieu a les yeux sur vous et qu'il vous aime, vous ne tomberez ni dans le découragement qui serait un manque de confiance à son égard, ni dans l'indifférence religieuse qui ne serait pas moins funeste. Il a le pouvoir de suppléer à ce qu'il vous a ôté; et peut-être n'a-t-il permis cette privation que pour vous exciter à chercher d'autant mieux les moyens journaliers d'instruction et d'édification qu'il met à votre portée. Il veut sans doute que vous remplaciez ce que le

culte public ne peut plus vous donner, par une lecture plus assidue de la Parole sainte et par un culte de famille. Peut-être n'avez-vous pas fait jusqu'à présent tout le cas qu'il faudrait de cette précieuse Bible, qui pourtant peut seule nous *instruire pour le salut*, qui seule nous apprend à distinguer l'erreur de la vérité, la superstition de la piété éclairée, les traditions des hommes des enseignements divins; peut-être ne vous en êtes-vous pas assez servis comme d'une lumière *à vos sentiers;* peut-être ne l'avez-vous pas *sondée* quoique ce soit le devoir de tout chrétien puisqu'*elle donne la sagesse aux plus simples;* peut-être même quelques-uns ont-ils négligé de se la procurer, ensorte que leurs maisons sont privées du Livre de vie et que leurs âmes et celles de leurs enfants manquent de la nourriture qui restaure et qui console. Pardonnez-nous ces suppositions qui sont peut-être sans fondement, au moins pour le plus grand nombre d'entre vous, mais, quoi qu'il en soit, regardez, chers frères, vos circonstances actuelles comme un appel de Dieu à estimer d'autant plus sa Parole. Cette Parole a toujours été la force du chrétien; elle est la vie de notre église. Ayez tous, dans vos maisons, cette Parole dont il est dit que « toutes les choses qui ont été écrites, ont été écrites pour notre instruction, afin que par la patience et la consolation des Ecritures nous ayons espérance. » (Rom. XV, 4.) Apprenez de bonne heure à vos familles à la respecter, à la lire avec dévotion et simplicité de cœur; réunissez vos enfants autour d'elle pour en écouter chaque jour les oracles divins; joignez-y l'habitude d'un culte de famille journellement célébré. Ainsi le faisaient vos pieux ancêtres. Et alors, oh! nos chers frères, la joie, la paix, l'union habiteront vos demeures; toute privation sera adoucie; Dieu sera avec vous, et *s'il est pour vous, qui sera contre vous?* C'est ainsi que l'épreuve aura produit ses bons fruits, et que vous pourrez tous dire en avoir profité.

Vous le voyez, bien-aimés frères, quel désir nos cœurs forment pour vous; c'est qu'une religion bien sincère, une piété bien vivante règnent en vous tous. Prenez en bonne part ces avertissements de notre affection fraternelle, car nous ne les donnons pas sans sentir tout ce qui nous manque à nous-mêmes. Les liens qui nous unissent à vous, nous donnent la liberté de vous parler ainsi, et nous font croire que nos paroles iront à vos cœurs. Efforçons-nous, les uns et les autres, non seulement d'être des protestants zélés, attachés au culte de nos pères, mais de montrer par ses fruits la réalité de notre foi. C'est là, sans doute, ce que vous ont toujours répété ces pasteurs qui aimaient à vous rassembler, et qui maintenant sont avec vous dans la tristesse de ne plus pouvoir vous adresser la parole. Ils vous disaient qu'un chrétien digne de ce nom, c'est celui

qui donne son cœur à Dieu et qui vit pour lui plaire. Et si vous leur demandiez comment le chrétien parvient à un tel état, ils vous répondaient avec la sainte Ecriture : « C'est en croyant au Seigneur Jésus-Christ; » ils vous montraient que nous trouvons grâce devant Dieu par sa mort sur la croix et par son intercession; ils vous pressaient de recevoir cette bonne nouvelle dans vos cœurs, vous assurant qu'ainsi vous jouiriez de la paix de Dieu, qu'ainsi vous l'aimeriez, qu'ainsi vous vous feriez un bonheur de lui obéir et de lui plaire. Oui, c'est là le secret des progrès qu'un chrétien fait dans l'amour de ses devoirs. Il en puise la force dans l'amour de son Dieu; et cet amour, il l'a reçu quand il a connu par l'Evangile tout ce que Dieu est pour lui : un père qui pardonne et qui fait concourir toutes choses à son bien.

C'est un beau et touchant spectacle que celui de chrétiens vivant dans l'isolement, peut-être dans l'opprobre, et qui néanmoins restent attachés à la piété et y font des progrès parce qu'ils ont Dieu avec eux. Les fruits que produit leur foi, en particulier la probité dans toutes les affaires, le respect pour la parole donnée, l'éloignement des scandales de l'intempérance et du libertinage, la paix qui règne dans leurs familles, la bonne éducation de leurs enfants, la charité qu'ils exercent envers tous, ces fruits-là et d'autres, témoignent qu'ils marchent dans le chemin de la vérité; et plus d'une fois on a vu l'inimitié désarmée et les préventions dissipées par cette fidélité de conduite. Vous aurez, vous verrez de meilleurs temps et il dépend de vous de les hâter, mais encore que nos espérances fussent trompées, souvenez-vous qu'on n'a rien perdu en agissant pour Dieu, et qu'il y a un bien que nul ne peut nous ravir, parce que nous le tenons d'un Sauveur puissant et fidèle, une éternité bienheureuse et, ici-bas, la paix de la conscience.

Les frères qui vous écrivent font les vœux les plus sincères pour vous tous et se recommandent eux-mêmes à la communion de vos prières. Ce serait pour eux une grande joie de penser que, quoique inconnus les uns aux autres, nous nous aimons réciproquement. Ils espèrent que vous ne verrez dans cette lettre que la marque du désir le plus vif de vous être utiles. Ils savent que Dieu seul peut donner efficacement des consolations; aussi les lui demandent-ils pour vous avec tous les biens qui peuvent contribuer à votre bonheur temporel et spirituel. Ils vous saluent cordialement en Jésus-Christ.

Pour la société évangélique d'Yverdon et en son nom,

Le président, F. Decoppet, pasteur de Pomy.

VI

Les réunions annuelles, à Lausanne, des différentes sociétés religieuses continuent à être, dans cette période, des « fêtes solennelles où la foule accourt pour s'informer des progrès du règne de Dieu ; foule empressée, attentive, sérieuse, portant son offrande, son zèle et ses prières pour un but qui est le but de chacun en même temps qu'il est celui de tous [1]. » Là, la société *biblique*, celle des *missions*, la *société évangélique* continuent à rendre compte de leur activité, diverse dans la forme, une dans le fond. L'œuvre de la dissémination des saintes Ecritures semble devenir d'année en année plus populaire ; le mouvement religieux s'étend même dans les cantons voisins ; nombre de Bibles de Sacy sont vendues à des catholiques romains [2]. C'est là la vraie base de toutes les œuvres chrétiennes. En 1844, la vente des Livres saints est plus considérable que jamais ; trois mille cinq cent treize exemplaires sortent des magasins de la société biblique auxiliaire et de nouveaux dépôts sont établis dans le canton et au dehors [3].

La *société évangélique* de Lausanne, dont l'utilité dans l'église consiste surtout à centraliser les efforts individuels, poursuit une œuvre de charité prise dans son sens le plus large. Ses progrès sont réels : la vérité va hardiment son chemin, malgré les sectes qui apparaissent, malgré les attaques du rationalisme et du socialisme ; malgré les efforts de l'église romaine, dont les succès préoccupent fortement les esprits [4]. Sous la direction

[1] *Revue suisse*, 1842, pag. 606.
[2] *Nouvelliste vaudois*, 1842, N° 67, 22 août.
[3] *Feuille religieuse*, 1843, pag. 372.
[4] *Nouvelliste vaudois*, 1843, N° 67, 22 août.

de cette société, la collection des *traités religieux* s'enrichit; on en distribue de soixante à soixante-dix mille par an ; cent trente-neuf *prisonniers libérés* sont patronés; une *bibliothèque religieuse*, établie à Saint-Laurent, prend de l'extension et fournit d'excellentes lectures à ses abonnés. Dépassant les étroites limites du canton, la société évangélique entreprend même en France une œuvre de colportage et d'évangélisation[1]. Enfin, l'intérêt pour les *missions* se soutient, et lorsque, le 17 août 1842, le missionnaire *Lacroix* fait entendre sa parole nerveuse, puissante et sympathique, le temple de Saint-Laurent ne peut contenir la foule des auditeurs.

Au milieu des éloges que les journaux de l'époque, sans distinction de couleur politique, donnent à l'envi à l'œuvre des sociétés religieuses et à leurs assemblées annuelles, percent cependant parfois quelques regrets. On voudrait par exemple qu'il fût fait mention de l'action que les travaux de ces sociétés, de la société évangélique en particulier, exercent, ou doivent exercer, sur l'église nationale elle-même, sur la fréquentation du culte public, sur le zèle du peuple tout entier. On se demande, — avec quelque préoccupation, et peut-être avec une crainte secrète, — si l'œuvre des *oratoires* ne se rattache pas à l'œuvre plus vaste qui se fait dans l'*église de la nation?* Dans l'occasion enfin, on déplorera que, dans les discours libres, on manque quelquefois de tact et de charité. Ainsi, en 1842, n'a-t-on pas attaqué les personnes pieuses qui avaient assisté au concert helvétique[2] ? Quoi qu'il en soit de ces critiques et de ces regrets que nous constatons en fidèle historien, les assemblées annuelles des sociétés religieuses révèlent à cette époque encore l'intensité du mouvement religieux dans notre canton et font espérer les meilleures choses pour l'avenir.

[1] *Feuille religieuse*, 1844, pag. 372.

[2] *Revue suisse*, 1842, pag. 606.

VII

Selon l'esprit même de leur institution, les sociétés religieuses du canton avaient pour but exprès de répandre l'Evangile, de travailler à le faire connaître et d'aider à ce qu'il portât tous ses fruits dans la société comme dans les âmes. L'évangélisation à l'intérieur est donc une face de l'activité de ces sociétés qui a le droit de nous occuper un instant.

Lorsque la *société laïque* prit naissance, elle reconnut, nous l'avons fait remarquer, comme l'un de ses premiers devoirs, de faire annoncer, partout où le besoin s'en manifesterait, la bonne nouvelle du salut. Ses agents devaient être des auxiliaires pour les pasteurs et les paroisses. Il y eut parfois à cet égard des malentendus, et plus d'un pasteur, très évangélique et très zélé, n'accepta pas ou n'accepta qu'avec peine le secours que lui offrait la société laïque. Quoi qu'il en soit, si les sociétés évangélisaient de leur côté, la société laïque et ses agents évangélisaient du leur et les prédications de ces derniers étaient généralement bien reçues, particulièrement à la *Côte*. Quand la chose était possible, les réunions se tenaient dans les temples ; sinon, chez des personnes bien disposées ; parfois, il y avait des assemblées communes avec les dissidents.

On se tromperait fort si l'on s'imaginait que l'état religieux de notre canton ne réclamait pas une évangélisation aussi active, aussi étendue que possible. Depuis plus de vingt ans, à la vérité, les doctrines capitales de la Parole sainte étaient prêchées parmi nous avec une bien plus grande pureté et dans un bien plus grand nombre de chaires qu'on ne le faisait auparavant. Mais cette semence, abondamment répandue, avait-elle germé et fructifié dans toutes les portions du champ ? N'y avait-il pas plusieurs portions de ce champ où la semence n'était pas

pure et où l'ivraie était bien plus abondante que le bon grain? En 1844, par exemple, il y avait dans le canton, sauf erreur, dix-huit sociétés évangéliques, bibliques, de missions; toutes travaillaient avec plus ou moins d'activité au but si beau que chaque association chrétienne doit se proposer . l'avancement du règne de Christ. Par leur moyen, un nombre très considérable de Bibles, de traités, de livres d'édification avaient été répandus dans nos villes, dans nos villages et dans nos hameaux les plus reculés. Il était peu de familles qui ne fussent pourvues du Livre de Dieu. Et pourtant, combien encore de Vaudois qui n'en connaissaient que la lettre ou le format! Là même où l'Evangile était purement annoncé par de fidèles et dévoués serviteurs de Christ, que de gens qui étaient aussi étrangers à la paix et aux sanctifiants effets de la foi que l'étaient les habitants des contrées totalement privées du flambeau de la Parole! Que de gens dans nos campagnes et dans nos villes qui n'allaient pas même entendre la bonne nouvelle du salut! Nous ne parlons pas de l'ivrognerie, de cette plaie béante qui semblait s'élargir de plus en plus; de l'impureté, dont les honteux résultats étaient loin de diminuer au milieu de nous; du luxe, qui envahissait de jour en jour toutes les classes, même les plus pauvres; du matérialisme, de l'indifférentisme et de tant d'autres maux. Il y avait donc encore immensément à faire et c'était avec raison que des voix anxieuses criaient aux comités d'évangélisation : « Evangélisez comme aux premiers jours du réveil. Tout en nourrissant les âmes affermies dans la foi, réveillez les milliers qui dorment; secouez fortement les milliers qui sont plongés dans un sommeil mortel. Priez, priez pour que les os desséchés se raniment; après avoir prié, priez encore, et que tous les enfants de Dieu joignent leurs supplications aux vôtres. Au Seigneur d'agir. Il agira selon sa promesse [1]. »

[1] Conf. *Bulletin religieux*, première année, 1844, pag. 34 et 35.

Peu de campagnards, par exemple, prenaient souci de la marche des affaires ecclésiastiques. C'était même le cas de la plupart des membres pieux de l'église vaudoise. Pourquoi cela? D'un côté, il y avait ignorance sur le véritable état des choses, sur la position créée par la loi de 1839; de l'autre, le préjugé était fort répandu que tout ce qui tenait aux affaires de l'église était dans la compétence exclusive des pasteurs. Enfin, la loi avait voué à une absolue nullité, dans tout le domaine administratif, les simples membres de l'église. Le remède à ces maux devait être cherché dans l'*évangélisation*, parce que le développement spirituel amènerait, on pouvait l'espérer, l'intelligence des questions ecclésiastiques. A bien des égards, — telle était alors l'impression de beaucoup, — il semblait qu'on était plutôt *à la fin d'un réveil*. La vie paraissait diminuer, de grandes lacunes se manifestaient dans la sanctification des *convertis ;* les sociétés religieuses déployaient moins d'activité, leurs assemblées étaient moins fréquentées; on apportait de la lenteur, de l'apathie dans les œuvres chrétiennes; les réunions de prières pour les missions réunissaient souvent peu de personnes. Sans doute, on pouvait croire que ce qui contribuait à amener cet état de choses, c'était la préoccupation trop grande de beaucoup de chrétiens à soutenir, malgré tout, l'établissement national; mais on pouvait en accuser aussi l'esprit de secte qui se glissait de plus en plus dans l'église. Grâce à ces causes, des laïques, par exemple, qui avaient montré du zèle religieux, s'étaient refroidis.

Le tableau religieux de notre canton présentait donc encore bien des teintes obscures. Il existait nombre de communes ou de paroisses où, depuis les jours de la réforme, il n'y avait jamais eu de réunions particulières d'édification. L'existence de semblables réunions dénotait un besoin qui ne se faisait donc pas sentir partout. Outre le culte public dans les temples, il fallait cependant, comme aux jours de la réforme, comme aux

jours de l'église naissante, des réunions libres, consacrées à l'édification. Combien de lieux où rien de pareil ne se faisait! Tout en nourrissant la piété individuelle, ces réunions auraient contribué à l'éclairer, à la prémunir contre des tendances propres à la fausser et à l'altérer. Il est vrai que l'évangélisation à domicile, des entretiens, des appels aux consciences auraient dû occuper une plus grande place dans l'activité des serviteurs de Dieu. On visitait les malades, les pauvres, les affligés, mais visitait-on assez les vicieux, les incrédules, tant de pauvres aveugles qui se précipitaient en riant vers l'éternité? Les sociétés évangéliques étaient-elles assez, selon l'esprit de leur fondation, des associations de travailleurs, unis dans un but commun, la gloire de leur Maître, et s'efforçant d'étendre son beau règne de paix [1] ?

VIII

En parlant de la *société de tempérance du canton de Vaud* fondée en 1837, nous disions que cette société, à peine née, semblait avoir disparu [2]. Ceci n'est pas rigoureusement exact. Dans des recherches subséquentes, nous avons en effet retrouvé des traces de cette société : traces bien faibles, il est vrai, et qui ne prouvent pas que la cause de la tempérance ait rencontré chez nous de bien nombreux et persévérants défenseurs. A la date du 15 février 1842, la société donne un signe de vie en insérant dans les journaux du pays une déclaration, signée par beaucoup de médecins du canton, et impliquant l'adhésion de ces hommes de l'art à l'œuvre entreprise par la société de tempérance, ou tout au moins au but que celle-ci se proposait : combattre les excès de boisson et par conséquent l'ivrognerie [3]. L'année sui-

[1] Conf. *Bulletin religieux*, première année, 1844, pag. 140, 141.

[2] Voy. notre tome III, pag. 211.

[3] *Nouvelliste vaudois*, 1842, N° 13, 15 février, et *Gazette de Lausanne*, même numéro.

vante, la cause de la tempérance semble intéresser de nouveau, grâce peut-être à la déclaration dont nous venons de parler. C'est ainsi qu'à *Aigle* il se forme, en mars 1843, une société de tempérance du district. L'assemblée générale, qui eut lieu le 18 juin suivant, sous la présidence de M. *Taylor*, de Charpigny, réunit un public assez nombreux et composé des représentants de la plupart des communes du district. La société avait le projet de fonder des salles de lecture dans lesquelles on ne consommerait aucune boisson enivrante. On envisageait l'établissement de ces salles comme un moyen propre à combattre l'ivrognerie[1].

Malgré ces manifestations intéressantes, il ne semble pas, nous le répétons, que la cause de la tempérance ait réussi alors à jeter de profondes racines dans les mœurs de notre peuple. Peut-être est-il réservé à notre époque de voir se réaliser un progrès décisif sur ce point.

CHAPITRE X

La vie religieuse. (Suite.) — La question du dimanche.

La brochure du pasteur *Victor Mellet : Le Dimanche n'est pas un sabbat*. — Thèses de l'auteur. — Objections et réponses. — Impressions produites par l'écrit de M. Mellet. — La réponse du pasteur *Meston*. — Lettre de *Vinet* à M. Mellet. — La *société vaudoise pour l'observation du dimanche*.

I

Nous avons eu l'occasion, dans la seconde partie de cet ouvrage, de signaler la naissance et les premiers développements de la *société vaudoise pour l'observation du dimanche*, ainsi que les difficultés que cette société rencontra sur sa route et les

[1] *Courrier suisse*, 1843, N° 51, 27 juin.

transformations auxquelles elle dut se résoudre[1]. Dès lors, la société continua son œuvre sans que rien, dans sa marche intérieure, ait offert un intérêt particulier[2]. Il nous serait cependant impossible de passer sous silence un fait grave, qui eut lieu à cette époque, et qui, sans se rattacher étroitement à l'existence et à l'activité de la société pour l'observation du dimanche, ne doit pas moins être considéré comme une réaction contre certaines tendances de cette société. Ce fait, — car c'en est un, — fut la publication, en 1843, du petit ouvrage intitulé : *le Dimanche n'est pas un sabbat*[3]. L'auteur de cet écrit, qui fit grand bruit dans le temps, était M. *Victor Mellet*, pasteur à Yvorne, homme pieux, zélé, courageux et l'un des champions les plus décidés du *réveil*. M. Mellet rompait ouvertement en visière à la tradition ecclésiastique sur la question du dimanche, et prenait devant le grand public de l'église la position que M. le professeur S. Chappuis avait prise, on s'en souvient, au sein même de la société de la sanctification du dimanche[4]. La valeur intrinsèque de l'opuscule publié par M. Mellet ne pouvant point se mesurer à l'étendue de l'écrit lui-même, il serait injuste de se borner à signaler son apparition. Essayons de nous rendre compte de la thèse du pasteur d'Yvorne, et des arguments sur lesquels il l'appuie.

D'entrée, M. Mellet raconte comment il est devenu *antisabbatiste*[5]. « Mes convictions sur ce sujet, dit-il, ne sont le résultat

[1] Voy. les tomes III, pag. 199-209, et IV, pag. 10-12 de cette *Histoire*.

[2] C'est peut-être sous l'influence de la société pour l'observation du dimanche qu'en 1842 quatre-vingt-dix-neuf citoyens de Lausanne, parmi lesquels se trouvaient les pasteurs de la ville, adressèrent à la municipalité une pétition pour que le théâtre fût fermé le dimanche; en second lieu, pour qu'on exerçât sur les pièces jouées une surveillance plus exacte, et enfin pour que, les jours de représentation, la fermeture du théâtre eût lieu de meilleure heure. Cette pétition fut repoussée. (*Nouvelliste vaudois*, 1842, N° 17, 1er mai.)

[3] Lausanne, Marc Ducloux. 150 pag. in-12.

[4] Voy. notre tome IV, pag. 11.

[5] M. M. appelle *sabbatistes* ceux qui croient qu'il y a pour le chrétien un sabbat, un jour de repos ordonné de Dieu, et *sabbatisme*, l'opinion qu'ils professent.

ni du préjugé, ni de l'habitude. Quelques doutes m'étaient survenus, il est vrai, il y a quelques années, à la lecture de Colossiens, II, 16. Mais je les avais repoussés comme une tentation de Satan, les croyant en opposition à la doctrine de l'église universelle, et je n'y pensais plus lorsque se forma la société pour la sanctification du dimanche à laquelle j'adhérai de tout mon cœur. Mais quand j'en vins à lire une de ses premières publications, les discours du docteur Dwight sur la perpétuité du sabbat, mon étonnement fut grand. Au lieu de preuves positives, tirées de la Parole de Dieu, je ne vis que des conjectures, des suppositions, de faibles apparences présentées avec une assurance imperturbable. Ma croyance au sabbat fut fortement ébranlée. Plus tard, parut une brochure dans laquelle on avait rassemblé une multitude d'arguments tirés, semblait-il, de l'Ecriture sainte. Mais ces arguments, examinés attentivement et sans prévention (car j'étais dans le doute et cherchais sincèrement la vérité), ces arguments, depuis le premier jusqu'au dernier, se montrèrent à moi sous leur véritable jour. Ce n'étaient que des hypothèses, des raisonnements plus ou moins plausibles, mais incapables de convaincre quelqu'un qui n'était pas déjà convaincu. Je me mis alors à étudier sous ce point de vue la Parole de Dieu, et la lumière jaillit de toutes parts.... C'est ainsi que j'en vins à une pleine conviction fondée sur l'esprit et sur la lettre de la Parole de Dieu, confirmée par le témoignage de l'église et par ses plus respectables docteurs [1]. » Une fois convaincu, M. Mellet ne pouvait manquer au devoir de signaler les dangers du sabbatisme, « pur judaïsme, propre à endormir les âmes, à troubler celles qui sont droites, à augmenter sans nécessité les frottements nombreux qui existent déjà dans les familles divisées d'opinion, à habituer les chrétiens faibles à faire des compromis avec leur conscience. »

La thèse que M. Mellet se propose de démontrer est donc

[1] *Le dimanche n'est pas un sabbat*, pag. 4-6.

celle-ci : « Le repos du sabbat est une ordonnance purement judaïque, particulière à la première alliance, appartenant à l'ensemble des cérémonies légales, ombres qui devaient disparaître quand la réalité serait venue. Il n'y a point pour le chrétien de jour de repos ordonné de Dieu [1]. » Pour prévenir toute fausse interprétation de ses paroles et de ses intentions, M. Mellet déclare positivement d'entrée « qu'il n'attaque nullement ici l'institution du dimanche, » que ce dernier, considéré « comme un privilège et non comme un devoir légal, il l'aime, il l'honore, il le croit indispensable. » La thèse de M. Mellet est donc dirigée tout entière contre le *légalisme*, qui fait du dimanche chrétien un sabbat juif. Le sabbat ou repos obligatoire est aboli pour le chrétien : voilà ce que l'auteur cherche à démontrer par le moyen de cinq preuves.

1° *Le sabbat est une ordonnance cérémonielle.* Il n'y a nulle différence entre ce jour et les autres fêtes lévitiques. Les Ecritures le prouvent. Jésus a déclaré le sabbat *inférieur* même à d'autres cérémonies, lorsqu'il a défendu contre les pharisiens ses disciples, qui avaient froissé des épis. Le sabbat se place ainsi dans la catégorie des ombres qui devaient disparaître.

2° *Des passages de l'Ancien Testament prouvent que le sabbat a été donné spécialement au peuple d'Israël.* (Ex. XXXI, 13-17; Ezéch. XX, 12-20.) A cet égard, on peut établir un rapprochement instructif entre le sabbat et la circoncision.

3° *Le sabbat n'est pas ordonné dans le Nouveau Testament; il a pris fin avec le décalogue dont il fait partie.* Le décalogue n'appartient qu'à la première alliance; il en est la charte, la personnification. On peut démontrer, par des passages de l'Ancien et du Nouveau Testament, que le décalogue étant, de toute la loi, ce qu'il y avait de plus éminemment judaïque, il devait prendre fin; ce qui n'empêche pas que tout ce qu'il y a de moral dans

[1] *Le dimanche*, etc., pag. 11.

le décalogue a dû être renouvelé, confirmé dans l'Evangile, pour devenir un précepte de Christ.

4° *Le décalogue est un code spécial aux juifs ; mais il y a des préceptes de ce code qui sont prescrits aux fidèles de la nouvelle alliance, et que ceux-ci doivent observer comme préceptes de Christ. Le quatrième commandement n'est pas répété dans le Nouveau Testament.* Jésus n'a nulle part modifié le sabbat juif, ni prescrit lui-même un sabbat aux chrétiens. L'a-t-il fait ordonner plus tard par ses apôtres ? Nullement. Ici, M. Mellet se livre à une discussion serrée des textes cités par les sabbatistes. (Apoc. I, 10 ; Jean XX, 19, 26 ; Act. II ; XX, 7 ; 1 Cor. XVI, 2.) La conclusion qu'il en tire, c'est que l'opinion des sabbatistes est non seulement une erreur, mais encore une inconcevable illusion. « Dans tout le Nouveau Testament, il n'y a *pas un seul précepte* qui impose aux chrétiens un jour de repos, ni même *un seul passage indirect* qui autorise légitimement à supposer une institution semblable [1]. »

5° *Si l'Evangile ne parle pas d'un sabbat chrétien, ce n'est pas qu'il tienne pour entendu que l'ancien sabbat doive subsister sous la nouvelle alliance, car il le déclare expressément aboli.* M. Mellet cite à l'appui de cette preuve deux passages généraux (Act. XXI, 21 et XV, 10-21) et trois passages particuliers (Rom. XIV, 1-6 ; Gal. IV, 9, 10 et Col. II, 14-17). D'où il conclut que *le sabbat, comme ordonnance divine d'un jour de repos, est aboli pour le chrétien* [2].

II

Mais les sabbatistes font contre la non-perpétuité du sabbat deux objections générales. D'abord, que le sabbat a été célébré depuis la création du monde jusqu'à Jésus-Christ. Cette objec-

[1] *Le dimanche*, etc., pag. 52.

[2] Ibid., etc., pag. 76.

tion peut se poser en ces termes : *Le sabbat ayant été célébré avant la loi par les patriarches, et auparavant déjà par Adam lui-même, en Eden, nous devons le célébrer aussi.* Non, dit M. Mellet, le sabbat a été donné spécialement à Israël, au désert et par le ministère de Moïse. Quand bien même Adam et les patriarches l'auraient observé, les chrétiens ne seraient point tenus par là de l'observer eux-mêmes. Or, on ne peut pas prouver que le sabbat ait été célébré par les patriarches, ou déjà par Adam lui-même. Le repos de Dieu est un type.

La seconde objection générale revient à ceci : *Vous êtes en opposition avec l'église universelle, car le sabbat chrétien a toujours été observé, depuis les apôtres jusqu'à nos jours, comme le prouve le témoignage des anciens Pères.* Mais M. Mellet n'a pas de peine à montrer que le témoignage de l'église n'est pas plus favorable aux sabbatistes que la pratique des apôtres et des premiers chrétiens. Il fait passer la doctrine des Pères par le creuset de la Parole de Dieu, et montre combien les citations faites par les sabbatistes en faveur de leur thèse sont médiocres en comparaison des preuves que les Pères eux-mêmes fournissent aux antisabbatistes. Mais les sabbatistes ont besoin de l'autorité et du témoignage de l'église, tandis que les antisabbatistes trouvent leurs preuves dans l'Ecriture elle-même. En réalité, la docrine des sabbatistes n'a commencé à se montrer qu'au milieu du IVe siècle de notre ère, et les docteurs de la réformation, aussi bien que ceux du moyen âge et des temps modernes, sont favorables au fond à la doctrine de la non-perpétuité du sabbat.

La conclusion de M. Mellet découle tout naturellement de la discussion à laquelle il s'est livré; discussion serrée, nerveuse, logique, bien rarement empreinte de quelque subtilité ; discussion dont notre analyse ne reproduit pas la vie et le mouvement. A l'heure qu'il est, beaucoup de chrétiens souscriraient sans difficulté à la thèse de M. Mellet : *le Dimanche n'est pas un sabbat*, tout en maintenant avec lui l'institution du dimanche, de ce

jour de repos dont tout chrétien profitera avec reconnaissance pour servir Dieu. A l'heure qu'il est encore, beaucoup de chrétiens se soumettront aux règlements de police qui assurent la tranquillité de ce jour, tout en dénonçant les dangers du sabbatisme, de ce formalisme de gens qui s'estiment chrétiens parce qu'ils ne font rien le dimanche, tout en s'abandonnant à la dissipation [1].

III

En publiant son écrit, M. Mellet n'ignorait pas l'impression fâcheuse qu'il pourrait produire; il éprouvait lui-même « un sentiment pénible à la pensée que la doctrine qu'il combattait était celle de plusieurs de ses meilleurs amis, et d'un grand nombre de ceux de ses frères en la foi pour qui il avait le plus d'estime et d'affection. » Il confessait qu'il avait « la parole tranchante et dure, » et il priait ses frères de jeter le manteau de la charité sur tout ce qu'il pouvait y avoir de désagréable pour eux dans cette discussion. Mais la nécessité de combattre une opinion qui était à ses yeux une erreur grave, lui était imposée par sa conscience, et s'il engageait le combat comme « simple tirailleur, » il espérait que de plus forts le remplaceraient et que la vérité triompherait [2].

M. Mellet ne s'était pas fait d'illusions; son livre fut en effet *fort mal reçu* [3]. Parmi ses amis, les uns ne l'abordaient qu'avec une expression de profonde pitié; d'autres, de froideur, d'irritation ou même de dédain; un grand nombre ne voulaient pas même lire son livre. Bien des années après, en 1850 seulement,

[1] *Le dimanche,* etc., pag. 147.

[2] Ibid. etc., pag. 8-10.

[3] C'est M. Mellet lui-même qui le constate dans la brochure intitulée : *Réplique à M. Meston, ou Défense de l'antisabbatisme, des ministres démissionnaires vaudois, des évangélistes de France,* etc., par V. Mellet, ancien pasteur d'Yvorne. (Paris, Marc Ducloux, 1852. 106 pag.)

M. W. *Meston,* pasteur de l'église anglaise de Lille, en France, publia un opuscule intitulé : *le Jour du repos et la théologie suisse ou l'Antisabbatisme.* Malgré la généralité du titre, c'était M. Mellet qui faisait essentiellement les frais de cet ouvrage, où son nom se trouvait sans cesse et se trouvait seul, du moins comme adversaire de la doctrine du sabbat. L'auteur s'était fait l'écho des jugements que les sabbatistes avaient répandus contre l'écrit de M. Mellet : il y ajoutait, de son chef, nombre d'injures théologiques et de plaisanteries d'assez mauvais goût. Le débat de M. Mellet avec les sabbatistes ne pouvait en aucune façon être avancé par une semblable discussion ; le silence, un moment troublé par cet incident, se fit de nouveau sur cette question, et nous n'avons pas connaissance que personne d'autre que M. Meston se soit donné la peine de répondre directement à M. Mellet. Celui-ci pouvait s'attrister à la pensée que sa courageuse démonstration lui avait aliéné quelques-uns de ses anciens amis et de ses collègues ; il avait tout au moins pour se consoler l'assurance que d'autres frères, et parmi eux des hommes compétents, lui savaient gré de sa démarche. Très peu de temps en effet après l'apparition de l'écrit : *le Dimanche n'est pas un sabbat,* l'auteur recevait de M. Vinet la lettre suivante :

Mon cher frère,

Je reçois à la campagne, où je suis venu passer quelques jours, l'exemplaire que vous avez bien voulu m'adresser de votre écrit sur le dimanche, et je viens vous remercier, non seulement de me l'avoir donné, mais d'abord de l'avoir écrit. Je viens d'en lire la plus grande partie, et ç'a été, je puis le dire, avec une complète et vive satisfaction. Il y a si longtemps que mon opinion est arrêtée sur ce point, que je ne puis me rappeler le temps où j'en avais une autre ; c'est même par une circonstance indépendante de ma volonté que des pages que j'avais écrites contre les discours de Dwight n'ont pas été imprimées[1]. L'importance *chrétienne* de

[1] Ces pages ont été imprimées de nos jours. Voy. *le Sabbat juif et le dimanche chrétien*, par *A. Vinet.* (Lausanne, Imer éditeur, 1877. 46 pag.) Cet opuscule est com-

rétablir la vérité sur le dimanche est très grande, et votre œuvre n'est pas de démolition, mais de construction. Il y a d'ailleurs tant de loyauté, de clarté, de rigueur et de patience dans votre démonstration, que je ne puis douter qu'elle ne fasse une vive impression, dont pourtant on ne conviendra pas d'abord. C'est, à ma connaissance, la première fois que la question est attaquée avec une telle franchise et sur une ligne si large. Je vous félicite donc et vous remercie. Je regrette de n'avoir à ma disposition aucun journal où je puisse annoncer votre écrit, et témoigner mon parfait accord avec vous sur ce point.

Recevez, mon cher frère, tous mes vœux avec l'assurance de mon sincère attachement.

Veytaux, 7 avril 1843.

Rien de plus catégorique, on en conviendra, que cette approbation donnée à l'ouvrage de M. Mellet par un homme aussi universellement connu comme chrétien pieux, philosophe profond, logicien puissant et excellent critique. M. Mellet pouvait à bon droit se féliciter d'avoir un tel avocat à citer dans sa propre cause[1]. Sa protestation contre une tendance très générale alors, et très exclusive, à faire du dimanche chrétien un sabbat juif, détermina-t-elle, — comme on nous l'a assuré, — la chute de la société vaudoise pour l'observation du dimanche, ou contribua-t-elle simplement à paralyser sa marche déjà difficile et compromise par d'autres causes? Nous ne saurions

posé de quatre lettres et d'une note. Elles avaient été écrites par Vinet en 1837, peu de semaines avant son départ pour Lausanne. M. et Mme Vinet faisaient alors un séjour à Ober-Castel (Thurgovie). On y avait lu l'ouvrage de Dwight, et la question du sabbat agitait les esprits dans le canton de Vaud. (Voy. le tome III de cette *Histoire*, pag. 205.) M. Vinet, prié de s'expliquer sur ce sujet, écrivit les lettres récemment imprimées et les adressa à la maîtresse du logis, Mme de Schérer. On voit par ces lettres que Vinet partageait en plein les vues de son ami, le professeur S. Chappuis, et celles de V. Mellet.

[1] Vinet disait ne pas comprendre ce qu'il y avait à répondre à M. Mellet. Un jour, il lut la brochure de ce dernier tout entière et d'un bout à l'autre à un de ses amis, M. F. Frossard. M. Fabre, de son côté, qui était un des soutiens de la société pour l'observation du dimanche, disait que personne, avec quelque teinture de théologie, ne pouvait réfuter M. Mellet.

trancher absolument cette question. Quoi qu'il en soit, la société pour l'observation du dimanche, tout en subsistant encore, ne donne plus que de rares signes de vie, et il faudra attendre bien des années avant que l'œuvre qu'elle s'était proposée, œuvre excellente, soit reprise à nouveaux frais, reconstituée sur de nouvelles bases, plus larges, plus conformes à la vérité, et qu'elle atteigne ces classes de la société qui, d'une manière toute spéciale, ont besoin d'un jour de repos sur sept.

CHAPITRE XI

La vie religieuse. (Suite.) — L'évangélisation des Allemands dans le canton de Vaud.

Le *comité central pour l'établissement du culte allemand.* — Son appel aux amis de l'Evangile. — Détails statistiques. — Le poste du *Nord* et le pasteur *Mœhrlen.* — Le poste de la *Côte* et le pasteur *Biarowski.* — Son successeur, M. *Lonzer.* — Le communisme parmi les Allemands de la Côte. — Abandon de ce poste. — Position financière de l'œuvre allemande. — Fin de cette œuvre, reprise plus tard sous une autre forme.

I

Parmi les œuvres d'évangélisation qui prirent naissance dans notre pays, à l'époque à laquelle nous sommes parvenus, il faut mentionner celle du *comité central pour l'établissement du culte allemand dans le canton de Vaud.*

A la date du 3 juin 1841, un comité composé de MM. J.-J. *Herzog*, professeur, président, G. *Fisch*, pasteur allemand à Vevey et F. *Burnier*, avocat, également à Vevey, adressait aux amis de l'Evangile un appel destiné à les intéresser à la situation religieuse des nombreux Allemands établis dans le canton de Vaud et en grande partie privés de tout secours spirituel. L'appel du comité rappelait qu'autrefois il y avait dans tous les bailliages du pays des postes de pasteurs allemands qui, à l'époque de l'émancipation (1798), avaient été supprimés partout, sauf à Lau-

sanne. En 1833, quelques particuliers de *Vevey*, émus de pitié envers les sept cents Allemands de cette ville, avaient constitué une nouvelle église allemande soutenue par le zèle des habitants de la localité. Plus tard, les villes d'*Aubonne*, *Morges*, *Payerne* et *Avenches*, dont la population allemande était de deux cents âmes, s'étaient associées pour faire en commun les frais d'un culte. Des évangélistes avaient visité diverses portions du pays; des associations d'ouvriers s'étaient formées dans quelques villes, des bibliothèques avaient été fondées; mais tout cela présentait de grandes lacunes et les secours étaient précaires. Cependant, la conférence centrale des sociétés évangéliques du canton, assemblée à Lausanne, en août 1840, s'était chargée de cette évangélisation, et avait constitué dans ce but une commission permanente. C'est de cette commission que l'*appel* émanait. Il renfermait, entre autres documents intéressants, une statistique dont voici les chiffres : *Nyon* comptait parmi ses habitants trois cents Allemands, *Rolle* cent quarante, *Aubonne* n'avait que des ouvriers, *Morges* deux cents. Dans le district de *Cossonay*, il y avait des Allemands presque dans tous les villages (à *La Sarraz* de quarante à soixante), *Romainmotier* en avait soixante, *Sainte-Croix* de trente à quarante, *Orbe* de cinquante à cent; *Moudon*, un très grand nombre; *Oron* et *Echallens* assez peu et clairsemés; le district d'*Aigle* en possédait quatre cents. La plupart de ces Allemands étaient des ouvriers ou des domestiques exposés aux dangers de la boisson, de l'ivrognerie, de la licence et des préoccupations politiques [1].

II

Les fonctions pastorales au milieu des Allemands commencèrent le 1er mai 1842, dans le poste du *Nord* qui comprenait

[1] Conf. *Feuille religieuse*, 1841.

les villes de *Moudon*, *Payerne*, *Avenches*, *Yverdon* et *Cudrefin*. M. *Mœhrlen*, natif du Wurtemberg, consacré au saint ministère en France, pendant nombre d'années évangéliste au service de la société évangélique de Berne qui lui avait rendu les témoignages les plus favorables, avait, déjà depuis plusieurs années, donné des prédications allemandes à Payerne, Avenches et Cudrefin. En 1842, il vint s'établir avec sa famille à Payerne, comme le lieu le plus central du rayon de sa nouvelle activité. Dans toutes les localités, les pasteurs, les municipalités et les préfets firent à M. Mœhrlen l'accueil le plus empressé : le poste allemand étant considéré comme paroisse filiale et annexe de la paroisse nationale, les autorités se firent un devoir de le favoriser et de lui ouvrir les temples consacrés au culte public. Cependant le poste allemand conservait sa pleine indépendance et n'était pas placé sous le patronage de l'état.

Le pasteur allemand prêchait régulièrement deux fois chaque dimanche dans deux des localités dont le soin lui était confié. Chaque mois, il prêchait même trois fois en un seul jour, à Cudrefin, Avenches et Payerne. Pendant l'hiver, en revanche, les chemins, presque impraticables entre Moudon et Yverdon, ne lui permettaient pas de prêcher le même jour dans chacune de ces deux villes, de sorte que la prédication se bornait à un seul sermon par mois. Le culte était célébré, autant que faire se pouvait, dans les temples. A Payerne et Moudon, le service se faisait soit chez le pasteur, soit à l'oratoire. La sainte cène se célébrait aux époques consacrées à cette solennité dans l'église nationale. Des dépôts de Bibles, de Nouveaux Testaments et de traités étaient établis dans plusieurs localités.

Les Allemands établis dans la circonscription du Nord étaient restés longtemps sans culte et sans cure d'âmes ; cependant, dès la première année, les résultats obtenus par l'évangélisation étaient envisagés comme satisfaisants et on pourrait conclure des données statistiques, fournies à cette époque par M. Mœhrlen,

que le culte allemand n'était pas, proportionnellement, moins suivi que le culte français. Rien d'étonnant, du reste, à ce qu'il régnât, parmi les Allemands, une grande ignorance et une grande indifférence religieuse. C'était la classe la plus nombreuse, celle des ouvriers, la population la plus flottante et la plus abandonnée à elle-même, qu'on avait eu en vue en fondant ce poste, mais c'était aussi la plus difficile à atteindre. Toutefois, le communisme n'avait encore pénétré dans aucune des parties de la paroisse de M. Mœhrlen, et celui-ci faisait, dans ses visites à domicile, bien des expériences réjouissantes.

III

Le second poste allemand dans le canton, était celui de *la Côte* qui comprenait les villes de *Morges*, *Aubonne*, *Rolle* et *Nyon*. Il était desservi, depuis le 15 mai 1842, par M. *Biarowsky*, Bavarois de naissance, consacré à Munich et pendant quelque temps suffragant de l'un des pasteurs évangéliques de cette ville. M. Biarowsky résidait à Rolle. Dans le poste de la Côte, le culte était établi et organisé de la même manière que dans celui du Nord; mais les résultats obtenus dans la première année étaient moins satisfaisants. La moyenne de la fréquentation du culte était inférieure à ce qu'elle était dans le Nord : les visites à domicile, dans la plupart des cas, avaient été mal reçues, surtout de la part des ouvriers; des propos grossiers avaient été souvent le salaire du pasteur; une réunion d'ouvriers qu'il était parvenu à former dans sa maison, avait été rapidement dissoute depuis l'invasion du communisme. Ce grand ennemi du culte allemand avait pénétré de Genève à la Côte, quelques mois seulement après l'installation de M. Biarowsky, et peut-être par suite de cette installation. Il est à remarquer du reste que le communisme trouvait beaucoup plus d'adhérents parmi les Al-

lemands proprement dits que parmi les ouvriers de la Suisse allemande. Malgré de si grands obstacles, M. Biarowsky faisait des expériences bien propres à l'encourager et à le fortifier. Malheureusement cet excellent pasteur dut quitter le canton de Vaud déjà en février 1844, pour rentrer dans sa patrie. C'est avec un extrême regret que le comité le vit s'éloigner de son champ d'activité et ses paroissiens lui témoignèrent aussi leur estime d'une manière touchante.

Par la force des choses, le départ de M. Biarowsky avait été très subit; mais son remplacement ne fut pas moins prompt. Les prédications ne furent pas interrompues, et, au commencement de mars, eut lieu l'installation du nouveau pasteur, M. *Lonzer*, consacré dans l'église morave et, depuis plus d'une année, second inspecteur et chapelain de l'institut morave de Lausanne. La pureté de sa doctrine, son genre de prédication, ses allures cordiales, simples et franches, le zèle ardent qu'il montrait pour la maison du Seigneur, donnaient les plus réjouissantes espérances.

Le communisme, qui avait envahi le poste de la Côte, semblait en décadence; personne n'osait plus en faire profession ouverte. Cependant, de petites brochures, imprimées soit à Lausanne, soit à Vevey, étaient destinées à nourrir et à répandre de plus en plus ces funestes principes. D'ailleurs, les tendances irréligieuses sur lesquelles le communisme se basait, et qui subsistaient indépendamment de lui, étaient restées en vigueur. Une fête de chant, célébrée à Aubonne, le 27 mai 1844, et à laquelle près de cent cinquante ouvriers allemands avaient pris part, donna un nouvel essor à cet esprit de dissolution. Toutefois, malgré les efforts de l'ennemi, la fréquentation du culte allemand, à la Côte, avait plutôt augmenté et le pasteur avait été moins mal accueilli dans ses visites à domicile.

Dans le poste du Nord, M. Mœhrlen continuait à déployer sa salutaire et infatigable activité. Dès le commencement, ce poste

avait présenté un aspect plus favorable que celui de la Côte, parce qu'il renfermait un plus grand nombre de fermiers, de paysans et de maîtres de métier qui avaient toujours manifesté plus de respect pour l'Evangile et plus de besoins religieux, tandis que les ouvriers affluaient à la Côte, et en général sur les rives du Léman, où ils étaient attirés par la beauté du pays, par le bon vin et par la perspective de trouver de nombreux compatriotes.

A Payerne, le culte, bien fréquenté, avait lieu, excepté les jours de fête et de communion, dans le nouveau local que la société évangélique avait fait construire pour les réunions de l'oratoire, des missions et des écoles enfantines. A Avenches et à Cudrefin, les auditoires allaient en grandissant. M. Mœhrlen avait, en outre, répondu à des appels de prédication qui lui étaient parvenus de Sainte-Croix, d'Orbe et de Romainmotier. Dans ces deux dernières localités un service allemand paraissait être de toute opportunité. L'influence bienfaisante du pastorat allemand se faisait ressentir encore sous le rapport des mœurs qui, dans certaines localités, tendaient à s'améliorer[1].

La marche du culte allemand dans le canton de Vaud ne subit aucun changement pendant l'année 1844 ; mais, depuis le 1er mai 1845, il n'exista plus qu'un seul poste, celui du Nord, le poste de la Côte ayant été abandonné après le départ assez prompt de M. le pasteur Lonzer. Des courses partielles de prédication furent faites dans cette partie du canton, mais le poste ne fut pas repourvu. En revanche, le poste du Nord continua à prospérer d'une manière évidente. Le communisme, qui avait commencé à se glisser furtivement dans une réunion d'ouvriers allemands à Payerne, en fut complètement expulsé en 1846[2].

[1] Conf. *Rapport du comité central pour l'établissement du culte allemand dans le canton de Vaud.* 3 juin 1841, 30 avril 1844. Lausanne, Ducloux, 1843, 1844. 24 pag.
[2] Conf. *Feuille religieuse*, 1847, pag. 350, 351.

IV

Quant à la position financière de l'œuvre allemande, voici ce qu'elle était. Le traitement fixe de chaque pasteur était d'environ 1500 fr. par an ; à quoi il fallait ajouter les frais de course des pasteurs qui s'élevaient assez haut. Pour subvenir à ses dépenses, le comité s'était d'abord adressé aux localités intéressées et, en particulier, aux sociétés évangéliques. Une conférence des députés des quatre sociétés du Nord et du comité central, réunie à Moudon, le 16 décembre 1841, jeta les bases de l'entreprise pour cette partie du canton. Les différentes sociétés firent, par l'organe de leurs députés, au comité central leurs offres de contribution aux dépenses de l'œuvre. Yverdon promit 250 fr. (de Suisse), Avenches et Payerne 300, Moudon 200. La société évangélique de Berne promit une subvention annuelle de 365 fr. Quant à ce qui concerne le poste de la Côte, une conférence des députés des quatre villes intéressées et du comité central, réunie à Rolle le 1er décembre 1841, s'entendit sur les voies et moyens. On promit au comité central, soit de contribuer directement pour une certaine somme aux frais du culte allemand, soit de faire circuler les appels du dit comité et de faire des collectes dont le produit serait affecté au même but. En outre, les bourses allemandes des villes de Morges, d'Aubonne et de Nyon aidèrent le comité de leurs dons. Des secours avaient été sollicités dans d'autres parties du canton et au dehors, dans la Suisse allemande et en Allemagne même. Ces démarches eurent en grande partie des résultats heureux. Les sociétés évangéliques d'Aigle et de Lausanne s'intéressèrent efficacement à cette œuvre. Le conseil d'état du canton de Vaud, tout en déclinant tout patronage pour sa part, témoigna par des dons de son intérêt. Les cantons de Berne, de Bâle et de Schaffhouse, la société Gustave-Adolphe de Francfort-sur-le-Mein,

firent parvenir également à la société des secours plus ou moins abondants, mais d'autant plus nécessaires que, peu d'années après sa fondation, les circonstances critiques dans lesquelles se trouvait le canton de Vaud enlevèrent au comité les ressources qu'il avait jusqu'alors trouvées dans ce pays[1].

Avec l'année 1847, les dons que le comité central tirait du canton de Vaud cessèrent tout à fait. Cette même année, M. le professeur Herzog, le fondateur et l'âme de l'œuvre entreprise parmi les Allemands établis dans le canton de Vaud, ayant été appelé à une chaire de théologie dans l'université de Halle, le comité central dut se dissoudre et l'œuvre qu'il avait poursuivie pendant six ans prit également fin[2]. Cette œuvre a été reprise depuis, en 1854, par les soins surtout de M. Ch. Archinard, pasteur à Payerne. C'est alors que fut fondée à Moudon une section vaudoise de la société suisse pour l'évangélisation des protestants disséminés dans des pays de langues et de religions différentes. Seulement, la nouvelle société, en s'occupant toujours de l'évangélisation des Allemands dans le canton de Vaud, a élargi le cadre de l'activité de l'ancien comité. Elle a, en particulier, créé quatre paroisses allemandes : *La Broye*, (*Payerne*, lieu de résidence du pasteur, *Moudon*, *Lucens*, *Estavayer* et *Romont*), *Yverdon* (*Sainte-Croix* et *Orbe*), *La Côte* (*Morges*, où réside le pasteur, *Aubonne*, *Nyon*, *Rolle*), *Aigle* (*Aigle* et *Bex*). La société soutient encore les œuvres de *Romont* (école française ; prédication en allemand et en français); celles d'*Estavayer* et de *Fribourg* (protestants de langue française), de concert avec Neuchâtel et Genève ; et enfin celles de *Vienne* et de *Pesth*, de concert avec Genève. Le comité de la section vaudoise a son siège à Lausanne.

[1] Conf. *Rapport du comité central*, etc., pag. 10-12.

[2] Il paraît cependant que des membres de l'ancien comité n'avaient pas complètement cessé de s'occuper des Allemands, car, en 1849, de nombreux réfugiés badois et hessois ayant été internés dans le canton de Vaud, furent visités par un colporteur vaudois parlant allemand. Voy. l'*Avenir*, 1849, N° 18, 29 août.

CHAPITRE XII

La vie religieuse. (Suite.) — L'établissement des diaconesses d'Echallens.

L'action et la contemplation. — Un article de journal. — Appel adressé par M. le pasteur *L. Germond* aux chrétiens de la Suisse romande. — Ouverture et débuts de l'établissement d'*Echallens*. — Règlement. — Première direction et premier comité. — Encouragements et craintes. — 1845. — Dévastation de la chapelle de l'hospice. — Fermeture momentanée de l'hospice. — Réouverture. — M. Germond relégué dans sa commune d'origine. — L'établissement fermé de nouveau. — 1848, 1849. — Réouverture définitive. — Le journal *l'Avenir* et la polémique pour et contre l'institution des diaconesses. — Résultats de la lutte. — Transfert de l'établissement des diaconesses à *Saint-Loup*.

I

Parmi les œuvres de miséricorde auxquelles le mouvement religieux de notre siècle a donné naissance, il faut compter celle des *sœurs de la charité protestante*, ou, plus exactement, des *diaconesses*. Dans notre canton, les débuts de cette œuvre coïncidèrent précisément avec le commencement de la période de notre histoire que nous étudions à cette heure. On peut, croyons-nous, l'envisager comme un symptôme de réaction contre une propension trop facile, dans les temps de réveil, à laisser quelque peu à l'arrière plan l'action, pour donner au sentiment ou à la pensée une prépondérance absolue. L'Evangile, par sa nature même, lorsqu'il est reçu dans le cœur, pousse à l'activité, au dévouement, au service de Christ dans les autres, et surtout dans les faibles, les petits, les souffrants, les malheureux. Mais l'Evangile rencontre en nous des obstacles qui tiennent à notre nature propre, à nos habitudes, à notre égoïsme naturel, et, en particulier, à notre tendance à remplacer une vie active par une vie contemplative; ce qui, à la vérité, est plus facile et plus commode. Tout appel sérieux

à l'activité chrétienne devra donc être envisagé comme répondant à une des exigences de l'Evangile, et comme un indice précieux à recueillir. C'est là, nous l'avouons, ce qui nous engage à faire, dans nos récits, une place à part à l'œuvre de dévouement chrétien à laquelle M. le pasteur *Louis Germond*, père, a indissolublement attaché son nom.

II

Le 10 décembre 1841, on pouvait lire, dans une feuille publique de notre pays, un article *sur le projet d'établir un institut de sœurs de la charité dans la Suisse française*[1]. Cet article s'exprimait ainsi :

Les moyens de mettre à exécution ce projet, qui manquent dans les pays protestants et dans les petits états catholiques, font depuis longtemps le sujet des méditations de M. le ministre Germond, pasteur à Echallens. Dans l'assemblée générale de la société évangélique de Lausanne, de 1840, il fit connaître l'institut de Kaiserswerth et exprima le désir qu'il se formât, dans les cantons de Vaud, Genève et Neuchâtel, une association pour en établir un semblable. Peu après son arrivée à son poste actuel, il a fait part de ses projets à quelques-uns de ses paroissiens, et si, alors, le château d'Echallens eût été disponible, comme il l'est actuellement, il est probable qu'aujourd'hui cet institut existerait sur une petite échelle. Dans la dernière assemblée de la société évangélique, où les trois cantons étaient représentés, M. Germond a été prévenu par un honorable étranger résidant à Paris, où un institut semblable vient d'être établi. A l'issue de cette assemblée, un certain nombre de personnes se sont occupées du projet dont il s'agit, ont fait une souscription provisoire et nommé une commission pour chercher un local et aviser aux moyens de le mettre à exécution. Mais, d'accord sur le bien, on ne l'a pas été sur le lieu où serait placé l'établissement. Les Neuchâtelois ont proposé Boudry, avec la jouissance gratuite de vastes bâtiments. Une partie des Vaudois ont proposé Lausanne, avec la jouissance d'une mai-

[1] *Nouvelliste vaudois*, 1841, N° 99, 10 décembre.

son pour loger les sœurs de la charité et l'offre des médecins de l'hospice d'y admettre celles-ci et de leur donner des directions. M. Germond, après avoir obtenu des autorités communales d'Echallens la jouissance du château, à la seule condition que la société y ferait les réparations *autres que les grosses réparations*, a proposé Echallens, et offert d'être le directeur de l'institut. Les Genevois n'ont pas manifesté de volonté. La commission ne trouvant pas Boudry assez central, n'a pu accueillir l'offre généreuse de la famille Bovet. Echallens étant au contraire le point le plus central, soit des trois cantons, soit du canton de Vaud, la commission a envoyé un architecte pour établir un devis des réparations à faire au château, mais sans appeler l'autorité locale pour savoir ce qu'elle entendait mettre à la charge de la société. L'architecte, en une demi-heure d'examen, au plus, a déclaré que les réparations exigeraient une dépense de 8000 francs.

L'auteur de la lettre conteste ce chiffre comme trop élevé, le château d'Echallens n'étant point en mauvais état. Il croit voir dans ce devis une manière courtoise de dire à M. Germond que l'institut ne pouvait être placé qu'à Lausanne. Après cela, il établit un parallèle entre Lausanne et Echallens au point de vue des avantages et des inconvénients que présentent ces deux localités, et il conclut en faveur d'Echallens.

M. Germond était resté absolument étranger à la rédaction de cet article, dont l'auteur était M. le notaire *Jaquier*, homme honorable et qui se montra un chaud soutien de l'œuvre des diaconesses.

III

L'œuvre des diaconesses avait pris vie avant même d'être organisée. Un certain nombre de sœurs s'étaient annoncées d'avance, et, dès l'automne de 1841, une diaconesse avait été, selon une demande, envoyée dans une paroisse reculée. Une assemblée d'amis, réunie à Lausanne, appela M. le pasteur Germond à diriger l'établissement en voie de formation, et, comme ce pasteur ne voulait pas quitter Echallens, il fut décidé que l'in-

stitut se ferait là. A la date du 19 février 1842, M. Germond adressait un appel pressant aux chrétiens de la Suisse romande. « Une œuvre importante, nouvelle dans nos églises, mais déjà couronnée de succès dans d'autres contrées, s'annonce au public chrétien de la Suisse française. Obtiendra-t-elle, à côté de toutes les entreprises charitables que l'époque a vu naître, une part de la sympathie et du concours des hommes pieux? » Après ce début, M. Germond rappelait que les malades pauvres sont expressément recommandés à la compassion des chrétiens, mais qu'il faut de la suite dans les soins qu'on rend aux malades; que, de bonne heure, dans les églises primitives, on s'occupa à régulariser cette œuvre de la charité chrétienne. De là le ministère spécial des œuvres de miséricorde, l'institution des *diacres* et des *diaconesses*, dont la principale fonction fut de visiter les pauvres et de soigner les malades abandonnés. (Act. VI; Rom. XVI.) Plus tard, mais lorsque déjà les églises eurent perdu de leur vie et de leur activité primitives, les princes, les communes et des particuliers fondèrent des hospices; les malades y trouvèrent les soins de l'humanité, mais bien rarement ceux de l'amour chrétien. D'ailleurs, que de malades qui ne peuvent être recueillis dans des hospices! Que de malheureux dans cette situation abandonnés sans ressources! Vincent de Paul (1576-1660) le comprit, et, saisi d'une pensée généreuse, il fonda une communauté de femmes spécialement vouées au soin des malades : *les sœurs de la charité.*

« Rien de semblable, ainsi continuait M. Germond, n'existait dans les églises protestantes, et cette lacune leur a été plus d'une fois reprochée par leurs adversaires comme une preuve que le dévouement de la charité ne pouvait jeter de profondes racines dans le sol de la réformation. La peur étrange qu'inspire encore à beaucoup de chrétiens réformés tout ce qui a seulement l'apparence d'une institution du catholicisme romain, a sans doute pour une grande part contribué à nous faire négli-

ger les utiles exemples qui nous venaient de ce côté-là. Mais il faut l'avouer aussi, à cet égard, comme à beaucoup d'autres, nous dormions. Il était réservé au réveil religieux de nos jours d'effacer cette tache. »

Ce besoin d'activité chrétienne, dans le domaine du soin des malades, M. Germond le signalait comme travaillant, depuis quelque temps, les consciences en divers lieux. C'est ainsi que, dans la Prusse rhénane, à Kaiserswerth, le respectable pasteur Fliedner avait fondé, en 1836, un établissement de sœurs évangéliques de la charité auxquelles il avait restitué le nom de *diaconesses*, consacré par l'usage de l'église primitive. La France et l'Angleterre voulaient à leur tour posséder des établissements semblables [1].

En constatant ces faits, M. Germond s'écriait : « Resterions-nous étrangers à ce beau mouvement, nous chrétiens réformés de la Suisse française ? Nous savons que plusieurs personnes se font cette demande et s'étonnent de notre inaction. Une souscription a cependant été ouverte à Lausanne, l'été dernier, pour un établissement de diaconesses ; quelques dons de Genève, de Neuchâtel et de Vaud ont été déposés comme pierres d'attente.... Enfin, déterminé par les encouragements des amis de l'œuvre et par un concours de circonstances qu'il a dû envisager comme un appel de Dieu, le pasteur qui écrit ces lignes vient annoncer au public que l'établissement sera ouvert à Echallens. On va préparer le local et le matériel nécessaire ; et, si Dieu daigne y mettre sa bénédiction, nos diaconesses seront en activité dès l'automne. »

Après quelques détails sur le côté matériel de l'œuvre qu'il entreprenait, M. Germond exprimait le désir ardent que l'établissement projeté fût, dans la main de Dieu, un instrument de bénédiction, un vrai Béthel, une maison de Dieu.

[1] Le troisième rapport sur la marche de l'établissement d'Echallens (1er juillet 1844-30 juin 1845) renferme un exposé historique étendu sur l'*Institution des diaconesses en général*.

IV

L'établissement d'Echallens était placé dans une aile de l'ancien château que la municipalité avait bien voulu faire restaurer et mettre à la disposition du directeur, moyennant un loyer de 400 fr. (de Suisse) par an. Le local était vaste, commode, bien aéré, dans une position agréable. Quatre chambres de quatre lits chacune, étaient destinées aux malades, deux autres servaient de dortoirs aux diaconesses. Quelques autres chambres et dépendances complétaient l'appartement.

L'inauguration de l'établissement eut lieu le lundi 19 décembre 1842, dans une assemblée solennelle tenue dans le temple d'Echallens, et à laquelle assistèrent des magistrats, des pasteurs et un grand nombre d'amis : ce fut une douce et belle journée. Le personnel de la maison se composait alors de quatre sœurs aspirantes, bientôt après admises à l'emploi de diaconesses. Le premier malade reçu dans le petit hospice y était entré le 2 janvier. Les six premiers mois d'existence de l'institution furent de nature à encourager les fondateurs de l'œuvre et les personnes qui s'y étaient, dès l'abord, intéressées. On avait élevé des doutes sur l'utilité de cette œuvre, en se préoccupant surtout de l'infirmerie, comme si le but premier avait été simplement de fonder un hôpital de plus. Il n'en était rien ; mais il avait été indispensable de joindre une infirmerie à la maison des diaconesses pour l'éducation même de ces dernières comme gardes-malades. L'établissement d'Echallens était avant tout une *école.* Et quant au champ ouvert à l'activité des diaconesses, il devait être partout où les appelleraient le cri de la souffrance et le besoin de secours. Elles seraient envoyées chez les malades à domicile, dans les établissements de charité privée destinés aux malades, dans les hôpitaux proprement dits. Du reste, le règlement suivant suffira à faire connaître la nature et l'esprit de la nouvelle fondation.

1. Les diaconesses d'Echallens sont une corporation libre, vouée, pour l'amour du Sauveur, au service des malheureux et particulièrement des malades.

2. Leur admission est précédée d'un temps d'essai qui doit être au moins de trois mois.

3. Les conditions d'admission sont :

a) le consentement des parents ou tuteurs, si la personne est âgée de moins de trente ans;

b) une piété sincère et des mœurs sans reproche;

c) une bonne santé;

d) un âge convenable, vingt-un ans au moins, quarante-cinq au plus.

4. Toute personne qui désire d'être admise à l'emploi de diaconesse, doit adresser au directeur de l'établissement sa demande motivée, en l'accompagnant :

a) de l'acte de consentement de ses parents ou tuteurs dans le cas indiqué ci-dessus;

b) d'un témoignage de piété et de bonnes mœurs, délivré par son pasteur ou par telle autre personne digne de confiance;

c) de son extrait de naissance.

5. Les capitaux des diaconesses leur demeurent en toute propriété.

6. L'établissement pourvoit à l'entretien complet des diaconesses, mais ne leur alloue aucune rétribution en argent : il leur offre une retraite dans son sein lorsqu'elles sont âgées, malades ou infirmes.

7. Les diaconesses sont toujours libres de se retirer de la corporation, en faisant connaître leurs résolutions et leurs motifs au directeur de l'établissement, au moins trois mois à l'avance.

8. Elles peuvent être déposées de leur emploi pour cause grave.

9. Aussi longtemps qu'une diaconesse fait partie de la corporation, elle demeure sous l'autorité du directeur et de la directrice de l'établissement d'Echallens.

10. Les diaconesses peuvent être envoyées pour soigner des malades hors de l'établissement, soit dans les maisons particulières, soit dans les hôpitaux : toute rétribution pour de tels services appartient à l'établissement.

11. Une infirmerie est attachée à l'établissement d'Echallens.

12. Les malades y sont admis gratuitement ou moyennant une indemnité, selon leurs circonstances, mais sans distinction de lieu ni de culte.

13. Pour être admis comme malade dans l'infirmerie, on s'adresse au directeur de l'établissement, en accompagnant la demande :

a) d'un certificat d'un médecin patenté, qui atteste que la maladie est curable;

b) si le malade est pauvre, d'un certificat de pauvreté délivré par son pasteur.

C'est à juste titre qu'une publication périodique de notre pays pouvait caractériser en ces termes l'établissement qui venait d'être inauguré : « Les institutions des sœurs de charité protestantes sont un témoignage frappant d'un esprit nouveau dans le protestantisme. Les humbles fondements d'une institution semblable se jettent en ce moment dans notre pays : à Echallens. Se donner à Christ dans les pauvres et les malades, sans rétribution que le pain quotidien, sans regard sur l'avenir, sans appui humain, telle est la pensée fondamentale de cette œuvre toute de foi et d'amour.... Du reste, nul vœu, nul engagement irrévocable, nul oubli des devoirs plus immédiats et plus sacrés de la famille. Ces précautions, et d'autres encore, gardent l'institution des abus et des dangers dont l'expérience d'une autre communion nous a dès longtemps avertis[1]. »

La *Revue suisse* touchait ici, en passant, à un reproche qui, au milieu de bien d'autres, devait être fait à l'œuvre des diaconesses protestantes. On y verrait une imitation du catholicisme romain. M. Germond répondait que ce n'était point là une imitation du catholicisme romain, mais d'une œuvre qui avait porté de beaux fruits au sein du catholicisme. L'Ecriture sainte ne nous commande-t-elle pas d'ailleurs d'*éprouver toutes choses et de retenir ce qui est bon?* Toutefois, l'établissement des diaconesses était si peu une imitation de l'institution des sœurs de charité catholiques, qu'aucun don n'était venu du côté de l'église romaine, bien que l'établissement fût ouvert à tous les malheureux sans distinction de culte. L'institution des diaconesses était purement évangélique, par son origine, son principe, son but

[1] *Revue suisse*, 1842, pag. 481.

et son esprit, et si les premiers besoins du réveil religieux avaient jeté les chrétiens de la Suisse française dans une voie trop exclusivement théologique, il importait d'en sortir. Tout semblait même annoncer que, déjà, on entrait dans une ère nouvelle, dans celle d'un christianisme plus pratique, plus complet, plus réellement chrétien[1].

Pendant les dix-huit premiers mois de son existence, l'établissement d'Echallens fut dirigé par M. et Mme Germond, seuls. Mais, après ce laps de temps, les directeurs sentirent le besoin de s'assurer des conseils de quelques sages amis, de s'entourer d'un comité dont les attributions seraient d'examiner chaque année la gestion et les comptes, d'aider les directeurs de ses avis et de pourvoir après leur mort au soin des diaconesses et à la continuation de l'œuvre. Ce premier comité fut composé de MM. *Golay*, préfet à Echallens, *Mellet*, pasteur à Thierrens, *Mayor* fils, docteur en médecine à Lausanne. Mlle *Chavannes*, directrice de l'école normale, et Mme *Jaquier*, à Echallens, firent aussi partie du comité.

V

Malgré le nombre toujours trop restreint des personnes qui se présentaient pour devenir diaconesses, l'établissement d'Echallens suivait une marche progressive et encourageante. Les directeurs étaient pleins de douces espérances. Jamais les malades n'avaient paru, en général, mieux disposés à recevoir l'Evangile du salut. C'était un touchant spectacle que l'empressement avec lequel plusieurs le recherchaient et s'efforçaient même de sortir de leur lit de souffrance pour se rendre au culte de famille, lorsqu'ils pouvaient craindre que les occupations du pasteur ne lui permissent pas de leur faire de visite

[1] *Etablissement des diaconesses d'Echallens.* Premier rapport (1er janvier-30 juin 1843).

particulière. On avait vu d'ailleurs, de manière à ne pouvoir le méconnaître, l'œuvre de Dieu s'accomplir dans plus d'un cœur, la paix de Jésus-Christ succéder à l'angoisse et une nouvelle vie d'amour et de reconnaissance se faire jour du milieu des ténèbres du péché. En somme, les directeurs avaient la confiance que peu de malades avaient quitté l'établissement sans avoir reçu quelques impressions salutaires, et que plusieurs en avaient remporté, par la grâce de Dieu, le trésor qui ne périt point. La confiance publique semblait acquise à l'infirmerie d'Echallens. Des craintes s'étaient manifestées à l'égard de la persévérance des diaconesses : cependant aucune d'elles ne s'était retirée, quoique plusieurs eussent eu à remplir, soit dans la maison d'Echallens, soit au dehors, une tâche extrêmement rude et rebutante. L'amour du Sauveur et des pauvres malades les enchaînait à leur œuvre. En général, un esprit de foi, d'humilité et de renoncement animait de plus en plus l'institution.

Déjà l'on se flattait de l'espoir d'assurer aux diaconesses, âgées ou infirmes, une retraite où elles pussent terminer en paix leur carrière terrestre, lorsque l'orage de 1845 vint se déchaîner sur le pays et compromettre ses institutions religieuses et ecclésiastiques. Troublé, comme bien d'autres, par les sinistres perspectives qui venaient de s'ouvrir tout à coup devant lui, le directeur d'Echallens écrivait dans son rapport pour cette année-là et à la date du 28 juillet :

Que parlons-nous de projets pour l'avenir? Est-ce bien le moment d'en former? Ah! dans nos tristes jours, bornons-nous plutôt à *faire du bien à tous pendant que nous en avons le temps*, selon l'avertissement de l'Ecriture. Trop souvent, la gravité des circonstances devient un prétexte dont une prudence égoïste s'empare pour se dispenser des œuvres de bienfaisance. « Epargne tes provisions, dit-elle, restreins tes libéralités, pense à toi-même et aux tiens; car les hommes sont méchants et l'avenir est sombre. » Mais écoutons la Bible; elle nous parle un langage bien différent : « Rachetons le temps, car les jours sont mauvais. — Jette ton pain à la surface des eaux, avec le temps tu le retrouveras;

fais-en part à sept et même à huit, car tu ne sais point quel mal viendra sur la terre. » Il est vrai que dans le débordement des mauvaises passions, lorsque les intentions les plus pures sont accusées et que les sacrifices les plus généreux semblent n'avoir abouti qu'à susciter des envieux et des ingrats, on est tenté de se renfermer en soi-même ou dans le cercle de sa famille et de ses amis et d'abandonner ce pauvre et aveugle prochain à son malheureux sort. Après tant de dégoûts et de mécomptes amers, le découragement se conçoit et s'explique. Gardons-nous, cependant, chrétiens, de céder à cette dangereuse tentation et de contribuer, pour ce qui nous concerne, à l'accomplissement de cette prophétie lugubre du Sauveur : « Parce que l'iniquité sera multipliée, la charité de plusieurs se refroidira. » Loin de laisser s'éteindre dans nos cœurs la flamme sainte, ranimons-en de plus en plus l'ardeur. « Ne nous lassons pas de faire le bien ; » aimons davantage encore, quoique nous soyons moins aimés; redoublons de charitables efforts à mesure que le monde redouble d'injustice. « Ne nous laissons pas surmonter par le mal, mais surmontons le mal par le bien. — L'amour est fort comme la mort. » Qui sait si, à force de bienfaits et d'humble dévouement, nous ne triompherons pas de tant d'aveugles préventions, et si nous n'amènerons pas, avec le secours d'en haut, les cœurs les plus rebelles à glorifier le nom de notre Dieu ? Et dussions-nous ne jamais obtenir cette douce victoire, dussions-nous, après tous les efforts et tous les sacrifices, être encore méconnus et haïs; heureux de porter la livrée de notre Maître et de faire son œuvre jusqu'au dernier soupir, nous redirons avec un ancien disciple : « Ce qui doit être à mes yeux la chose importante, c'est que j'aime et non pas que je sios aimé. »

VI

Lorsque les lignes que nous venons de reproduire s'écrivaient, on était encore loin d'imaginer par quelles épreuves l'établissement des diaconesses serait bientôt appelé à passer. Les événements se succédaient cependant avec rapidité ; ils devenaient de jour en jour plus graves : l'avenir, entrevu dans le lointain, se rapprochait toujours plus menaçant. Bientôt arriva le 12 novembre 1845. En ce jour, le directeur d'Echallens, s'associant

à la démarche faite par la plus grande partie de ses collègues dans le ministère, crut devoir résigner ses fonctions officielles de pasteur de la paroisse. Quelles devaient être les conséquences immédiates et futures de cet acte de conscience et de foi du respectable fondateur de l'établissement des diaconesses, sur cet établissement lui-même? C'est ce que nous allons raconter.

Exclu du temple où il avait prêché à Echallens, M. Germond présida des réunions religieuses dans l'hospice des diaconesses. Mais la municipalité reçut aussitôt du conseil d'état l'ordre d'empêcher ces assemblées. Toutefois, après explications, l'ordre fut révoqué, le 18 décembre 1845. Dès lors, l'établissement continua, durant quatre mois, d'abriter sous son toit les pieuses assemblées qui s'y réunissaient deux fois chaque dimanche. On ne pouvait se persuader que le fanatisme en vînt au point d'oser violer, au nom de l'église nationale, un de ces asiles de la douleur que les nations civilisées savent respecter au milieu même des fureurs de la guerre; on se trompait. Un complot était formé; un jour pris pour l'exécution. Le 19 avril (1846), à huit heures et demie du soir, comme les diaconesses étaient occupées à donner à leurs malades les derniers soins de la journée et à prendre leurs arrangements pour la nuit, un coup de feu part sous les fenêtres de l'hospice; au même instant, une bande d'hommes, armés de haches et d'autres instruments de destruction, se précipite du côté de la salle du culte, quoiqu'il n'y eut pas d'assemblée à cette heure-là; elle y pénètre avec effraction et met les meubles en pièces. En vingt minutes, les bancs, la chaire, la Bible même, tout est détruit.

On ne peut se représenter que difficilement le désordre causé dans l'appartement des malades par le voisinage et les vociférations de cette bande. Quelques malades s'élançaient de leurs lits et voulaient fuir; d'autres s'évanouissaient; les femmes criaient ou pleuraient. Seules, les diaconesses restaient calmes,

résignées, fortes de la force d'en haut qui *s'accomplissait dans leur infirmité.*

Après la dévastation de la chapelle de l'hospice, la bande se retira. On eût pu croire dès lors que ces malheureux n'en voulaient qu'à cette salle où un grand nombre d'habitants du lieu, qui avaient quitté le culte officiel, venaient s'édifier le dimanche avec les malades. Mais, environ six heures plus tard, une poignée de quatre ou cinq individus tenta de nouveau de forcer les portes de la maison. Il était manifeste que des hommes égarés nourrissaient les plus mauvaises intentions à l'égard de l'établissement.

VII

C'est après ces horribles scènes que le comité prit la résolution de fermer l'hospice pour quelque temps. La prolongation de séjour des diaconesses dans cette maison solitaire devenait imprudente. Le lendemain et les jours suivants, on avait entendu de nouvelles menaces contre l'établissement : des misérables disaient tout haut qu'il fallait détruire ce foyer de méthodisme. D'un autre côté, l'autorité demeurait impassible ; on ne commençait aucune enquête contre les auteurs de l'attentat. Tous les membres du comité furent d'avis que le seul parti à prendre était de fermer la maison jusqu'au retour de la sécurité. Dès le 25, on commença à évacuer l'infirmerie. On s'occupa de placer convenablement les malades, soit dans le bourg même, soit à l'hospice cantonal. Quant aux diaconesses, des places se trouvèrent déjà préparées pour elles en divers lieux, et, au bout de peu de jours, toutes étaient de nouveau à leur tâche auprès des malades.

Au reste, l'œuvre des diaconesses, dans son ensemble n'était pas interrompue. La fermeture, même temporaire, de la maison était un événement déplorable, mais non pas de nature à dé-

courager, et l'on pouvait espérer que l'épreuve serait passagère [1].

La confiance du directeur des diaconesses ne devait pas être trompée. Quelques mois après les scènes de sauvagerie que nous venons de raconter, le 26 septembre 1846, le comité, jugeant que les dispositions du public, celles qui étaient manifestées par la municipalité d'Echallens [2], les besoins de l'œuvre et ceux qui se feraient vivement sentir pendant l'hiver dans la classe pauvre, conseillaient de rouvrir l'établissement, il fut décidé que cette réouverture aurait lieu dans les premiers jours de novembre.

L'établissement des diaconesses reprit donc sa marche paisible et bienfaisante. Rien ne semblait devoir plus troubler une œuvre à laquelle tant de malheureux avaient dû le soulagement ou la guérison de leurs maux corporels et des bénédictions spirituelles encore plus précieuses. Mais, dans ces tristes années où le déchaînement des passions antireligieuses ne laissait plus la liberté de faire le bien en dehors des cadres officiels ou indépendamment de l'arbitraire de la populace, il n'était pas possible que l'établissement ne se ressentît encore, d'une manière où d'une autre, de la fièvre qui agitait le pays. M. Germond, partageant le sort de plusieurs de ses collègues démissionnaires, fut, dans le courant de l'année 1848, relégué dans sa commune d'origine par ordre du conseil d'état. C'est de Lovatens qu'il continua, pendant quelques mois encore, à diriger l'établissement d'Echallens, et c'est de ce lieu d'exil en particulier qu'il

[1] Voy. quatrième rapport de l'*Etablissement des diaconesses d'Echallens* (1er juillet 1845-30 juin 1846), et *Feuille religieuse*, 1846, pag. 252-254.

[2] La municipalité avait décidé de faire réparer tous les dégâts causés par l'attentat du mois d'avril. Lorsque la salle du culte avait été saccagée, on avait volé un joli psaume doré sur tranche. En 1856, lors des menaces de guerre de la Prusse, le voleur, sans doute réveillé dans sa conscience, renvoya le volume par la poste à Saint-Loup.

adressa aux amis et soutiens de cette œuvre son sixième rapport annuel. (1er juillet 1847-30 juin 1848.)

Cependant, la relégation de son directeur devenait pour l'établissement une cause permanente d'embarras. Il n'était pas possible que cet état de choses se prolongeât longtemps et il fallut se résigner encore une fois à fermer l'infirmerie d'Echallens. Le nombre des diaconesses, pas plus que leur zèle, n'était diminué, et, dès le 8 octobre 1848, jour de la fermeture de la maison, l'œuvre se continua, sous d'autres formes sans doute, mais également bénie. Les diaconesses furent dispersées et placées en divers lieux où leurs services étaient réclamés et hautement appréciés. Pendant la plus grande partie de l'année finissant au 30 juin 1849, la maison d'Echallens demeura fermée. Enfin, M. Germond reçut de l'autorité cantonale l'autorisation de quitter Lovatens, et sa rentrée à Echallens ramena « l'œuvre entière dans son sillon accoutumé. » C'était le 19 juillet 1849.

VIII

L'établissement des diaconesses d'Echallens avait déjà passé par une double épreuve, celle du temps et celle de la persécution brutale qui avait atteint son directeur ; il en était sorti victorieux, fortifié, à tel point qu'à l'époque de la réouverture, en 1849, l'œuvre se présentait sous un aspect *très encourageant*[1]. Cependant, il devait passer par une épreuve peut-être plus douloureuse encore parce qu'elle lui viendrait d'un côté d'où il n'avait, semblait-il, à attendre que des encouragements.

Le journal l'*Avenir*, dans son numéro du 26 septembre 1849, contenait un petit article, fort anodin, sur un séminaire fondé à Schreiberhau, en Silésie, et destiné à former des *diacres*, ou jeunes hommes voués au service du Seigneur comme infirmiers,

[1] Voy. Septième rapport. (1er juillet 1848-31 décembre 1849.)

par exemple, ou gardiens dans les prisons, etc. « Pourquoi, demandait à ce propos l'auteur de l'article, laisserions-nous à l'église romaine l'honneur d'avoir ses frères de Saint-Joseph, ses lazaristes, qui vont remplir auprès des prisonniers et des malades certains actes de charité pour lesquels on ne peut pas employer des femmes? Pourquoi nos églises ne travailleraient-elles pas à préparer des *diacres* évangéliques aussi bien que des *diaconesses*[1] ? »

Cette question était à peine posée, qu'elle provoquait une réponse nette, précise, catégorique et dont le style trahissait clairement l'auteur du *Mariage au point de vue chrétien.* M[me] de Gasparin, car c'était bien elle qui cachait son nom sous le voile transparent de l'anonyme, repoussait énergiquement les suggestions du correspondant de l'*Avenir* et attaquait l'institution des diacres, en accusant l'institution analogue des diaconesses d'être au triple point de vue de la *direction*, du *célibat* et de la *non-rémunération*, contraire à l'institution biblique. Ce qu'on envisageait comme un progrès, était donc, en réalité, une chute, ou, tout au moins, une déviation des vrais principes évangéliques : c'était l'essence même de l'esprit et des fondations monastiques. Pourquoi ne pas fonder simplement des *écoles normales* de gardes-malades et en multiplier le nombre selon les besoins? En tout état de cause, il fallait imiter ce qui se faisait dans la primitive église et en revenir à la libre activité.

Le rédacteur de l'*Avenir*, dans une intention évidemment conciliante, fit suivre la lettre de M[me] de Gasparin d'une note portant en substance que les établissements comme celui d'Echallens, par exemple, étaient de vraies écoles normales pour les gardes-malades.

Jusqu'ici, le nom d'*Echallens* n'avait pas été prononcé; mais, à partir de ce moment, la discussion prit un caractère de viva-

[1] *L'Avenir*, 1849, N° 20, 26 septembre.

cité qu'elle n'aurait sans doute pas revêtu si les antagonistes s'étaient tenus soigneusement dans la région des principes. Mme de Gasparin déclara qu'à ses yeux les trois principes menteurs des ordres monastiques se trouvaient également à la base de la fondation d'Echallens. Elle aborda en outre les questions relatives au *costume* particulier des diaconesses, et à la dénomination de *sœurs* donnée à celles-ci. Autant d'imitations de Rome, autant de pas faits du côté des erreurs catholiques [1].

Profondément froissé par des attaques dirigées contre un établissement qui lui était si cher ; plus encore affligé de ce qui lui paraissait être une agression aussi déraisonnable et injuste que cruelle, le vénérable directeur des diaconesses d'Echallens se laissa entraîner à repousser avec trop de vivacité, — lui-même en fit l'aveu plus tard [2], — ce qu'il envisageait comme de purs sophismes et une peur gratuite de dangers imaginaires. La réplique du si excellent pasteur était piquante, ironique ; mais c'était une protestation irritée plus encore qu'une réfutation. L'auteur s'envisageait comme personnellement attaqué, au mépris des égards qu'on lui devait ainsi qu'à sa digne compagne [3].

Douloureusement étonnée, à son tour, de la manière dont ses lettres avaient été comprises par un homme qu'elle vénérait comme un fidèle serviteur de Dieu, Mme de Gasparin releva néanmoins ce qu'il y avait de dangereux à encourager une institution dont le principe fondamental était mauvais, simplement parce qu'on n'avait pas encore vu se produire tous les maux que le principe contenait en germe. Les enseignements de l'histoire sur la naissance et le développement des ordres monastiques n'étaient-ils pas là en effet pour donner gain de cause à ceux qui redoutaient, pour les établissements de diaconesses protes-

[1] *L'Avenir*, 1849, N° 24, 21 novembre.

[2] Septième rapport de l'*établissement des diaconesses*. (1er juillet 1848-31 décembre 1849.)

[3] *L'Avenir*, 1849, N° 25, 5 décembre.

tantes, le sort des établissements analogues dans l'église romaine [1] ?

Mais Mme de Gasparin n'avait-elle point dépassé les bornes de la charité en écrivant contre l'*hospice d'Echallens ?* C'est au moins ce qu'on lui reprochait. Mme de Gasparin protestait. Elle n'avait point écrit contre l'hospice d'Echallens, mais « contre l'introduction dans notre église d'une organisation qui modifie les grandes lois sociales, » dont elle ne trouvait pas trace dans la Bible et dont elle voyait l'effrayant modèle dans le catholicisme romain [2] ? Elle avait combattu l'idée monastique de la *corporation* qu'elle voyait soutenue à Echallens [3]. Enfin, dans une huitième lettre, l'auteur anonyme formulait une dernière fois, et en ces termes, la thèse qu'elle avait soutenue avec tant de vigueur :

Je combats les institutions de frères et de sœurs. Je les combats parce qu'elles reposent sur ces trois principes : le *célibat*, la *direction*, le *renoncement au salaire.*

Ces trois principes sont des principes romains et non bibliques.

On les retrouve à la base des ordres religieux catholiques, on ne les trouve point dans l'organisation apostolique de l'église.

Le *célibat*, posé comme condition d'un service qu'on appelle service de Christ, tend à devenir, dans la pensée de tous, un état saint.

La *direction*, attente à la responsabilité, à l'individualité, et met sur l'âme un joug que l'Eternel ne lui a pas imposé.

Le *renoncement au salaire,* plus apparent que réel, altère la simplicité du dévouement, en fait quelque chose de spécial, de supérieur, concourt à former un faux type de sainteté, et n'a rien de biblique.

Ces trois caractères réunis créent la *corporation :* un fait d'invention romaine, un fait dont la révélation n'offre ni l'exemple ni le prétexte. Ce fait arrache l'homme à la sphère dans laquelle Jésus l'a placé ; ce fait trompe son âme, en mettant une règle humaine à la place d'une organisation divine, ce fait trompe la société, en la suppléant dans l'exercice de ses devoirs [4].

[1] *L'Avenir*, 1849, N° 26, 19 décembre, supplément.

[2] *Ibid.*, 1850, N° 2, 23 janvier.

[3] *Ibid.*, 1850, N° 4, 20 février, supplément.

[4] *Ibid.*, 1850, N° 6, 20 mars, supplément.

IX

Durant les cinq mois pendant lesquels s'était prolongée la lutte dont nous entretenons nos lecteurs, bien des combattants étaient descendus dans l'arène. M. Germond, lui-même, nouveau Winkelried, après avoir embrassé toutes les lances ennemies dirigées contre l'institution des diaconesses et se les être plongées héroïquement dans le cœur, avait laissé à d'autres le soin de défendre une œuvre qui lui était si chère. Bien des plumes avaient répondu à son appel. Des lettres nombreuses, écrites d'Yverdon, de Vevey, du Jorat, d'ailleurs encore, et même de l'Allemagne du nord, avaient rempli les colonnes de l'*Avenir* et vivement défendu la cause des diaconesses en général et de l'établissement d'Echallens en particulier. Mme de Gasparin, comme un vaillant lutteur, faisait front de tous côtés, tenait tête à toutes les attaques et repoussait tous les assauts. C'était vraiment merveilleux de voir comment elle recevait dans sa manche les balles ennemies et les renvoyait à ses adversaires; en d'autres termes, comment elle trouvait réponse à tout. En fait, elle eut le dernier mot, et sa huitième lettre marqua la clôture du tournoi. Est-ce à dire que la cause attaquée par Mme de Gasparin n'eût point trouvé de nouveaux arguments si ses défenseurs l'avaient voulu? Nous n'avons pas à trancher cette question. En historien fidèle, nous constatons que, à tort ou à raison, Mme de Gasparin eut les honneurs du triomphe. Sur le terrain des principes, sur celui de l'histoire, un observateur impartial avouera qu'elle s'était montrée bien forte : elle avait pris une position d'où il n'était guère possible de la déloger. En devrait-on conclure que l'institution des diaconesses était bien décidément condamnée à suivre la voie fatale que Mme de Gasparin avait signalée comme la conséquence logique du principe fondamental? Jusqu'ici la marche de l'établisse-

ment n'a pas prouvé qu'il en dût être ainsi. La logique est sans doute inflexible en philosophie. Dans le fait, elle a le plus souvent à faire avec un imprévu qui lui sert de tempérament et qui infléchit à droite ou à gauche une ligne qui passe pour être invariablement droite et impitoyable. Les esprits absolus et conséquents ne voient que la ligne brutale; les observateurs signalent les courbes et les déviations, et tout le monde, sans en excepter les esprits absolus, se trouve au bénéfice des tempéraments providentiels.

Quoi qu'il en soit, la lutte engagée par Mme de Gasparin ne fut certainement pas sans utilité pour l'œuvre entreprise avec tant de dévouement par M. Germond. Cet homme excellent et ses amis purent en être d'abord froissés, affligés; les gens paisibles purent déplorer une polémique qui semblait si intempestive, si peu propre à édifier; on peut croire cependant que, l'éveil étant donné, des dangers furent prévenus et évités. Entre les combattants, on avait vu se jeter des esprits généreux, conciliants, des *amis des parties engagées :* leurs paroles justes, équitables, empreintes de la haute impartialité que donne une charité vraie, n'avaient pas été sans exercer une salutaire influence, et Mme de Gasparin elle-même qui, dans la lutte, avait reçu tant de coups et de si violents, disait qu'arrivée à la fin de cette longue discussion, elle avait senti avec un inexprimable bonheur passer au travers des débats le souffle bienfaisant de l'amour chrétien. Distinguant encore une fois profondément entre le chrétien respectable, digne d'être aimé, et l'erreur funeste, digne d'être haïe, elle saisissait l'occasion qui lui était offerte et elle demandait noblement pardon à tous ceux que ses expressions avaient pu froisser[1]. A la vérité, elle gardait ses convictions, mais elle les gardait avec cette dignité, cette élévation qui caractérise toutes les convictions fortes et,

[1] *L'Avenir*, 1850, N° 6, 20 mars, supplément.

par cela même, respectables. Le débat était clos, il ne devait pas se rouvrir. Quelques années plus tard, une lutte pacifique s'engagerait de nouveau, mais sur le terrain de la pratique charitable[1].

X

Il ne nous reste plus qu'un fait important à signaler dans cette première période d'existence de l'établissement des diaconesses d'Echallens. Ce fait, qui, selon l'expression de M. Germond, était *presque une révolution*, fut le transfert de l'établissement à *Saint-Loup*.

Il y avait dix ans que l'établissement des diaconesses existait à Echallens et y traversait les jours, bons et mauvais, que nous avons racontés dans les pages qui précèdent, lorsque, dans le courant de l'année 1852, un homme qui s'intéressait à l'œuvre fondée par M. Germond, un médecin de Genève, le docteur *Butini*, abandonna à l'établissement des diaconesses la jouissance de la maison de Saint-Loup, dont il était devenu le propriétaire.

Saint-Loup, habitation rurale et ancienne maison de bains, au-dessus du village de Pompaples, à vingt minutes de La Sarraz, est situé sur le bord d'un joli plateau, ouvert au soleil levant et entouré des trois autres côtés de bois et de rochers. L'air y est très pur, le paysage a un caractère paisible en même temps que sévère.

L'établissement des diaconesses était resté en exercice à Echallens jusqu'à la fin de septembre 1852. Le 1er novembre de la même année, eut lieu l'inauguration du nouvel hospice. Ce fut un jour de fête pour l'établissement et pour les nom-

[1] Vers l'an 1860, M. et Mme de Gasparin ont fondé l'*école normale des gardes-malades*, à Lausanne. Cet établissement, dirigé d'abord par MM. les ministres *A. Muller* et *Jean Panchaud*, l'est actuellement par M. le ministre *Ant. Reymond*, à la Source, Beaulieu. Le débat dont nous avons retracé les phases n'a sans doute pas été sans influence sur cet essai de concurrence pacifique.

breux amis qui étaient venus se grouper autour de ses vénérables fondateurs. L'œuvre allait prendre un accroissement nouveau et se développer dans des conditions plus favorables[1]. Telles étaient du moins les espérances qu'il était permis de concevoir au début d'une ère dont on saluait l'aurore avec joie et avec confiance. Nos lecteurs savent que la suite n'a pas trompé ces espérances. Mais il n'entre pas dans le cadre de cet ouvrage de pénétrer plus avant dans l'histoire particulière de l'établissement fondé par M. L. Germond père, et dirigé après lui par son fils, M. le ministre H. Germond. Déjà nous avons dépassé quelque peu les limites que nous nous sommes dès le principe imposées. L'histoire de la première période de l'institution ne pouvait être brusquement interrompue, mais il nous est permis de nous arrêter sur le seuil de cette seconde période, que la plupart de nos lecteurs connaissent certainement, ou qu'il leur est loisible d'apprendre à connaître par eux-mêmes.

CHAPITRE XIII

La littérature religieuse de cette période.

Productions étrangères et indigènes. — Traductions de l'anglais et de l'allemand. — La *société neuchâteloise pour la traduction d'ouvrages chrétiens allemands.* — *Vinet : Nouveaux discours* et discours isolés. (*Simon-Pierre. — Deux conseils de la sagesse. — Les trois réveils.*) — *L. Burnier : Instructions et exhortations pastorales.*

I

La littérature religieuse de la période à laquelle nous sommes parvenus ne mériterait peut-être pas un chapitre spécial si, à côté de l'intérêt général qu'il y a à observer, sous cet aspect, le développement graduel des besoins religieux de notre pays,

[1] *Etablissement des diaconesses d'Echallens*, dixième rapport (1er janvier-31 décembre 1852).

nous n'avions pas à signaler quelques productions remarquables et un fait qui a eu une importance réelle.

De 1841 à 1845, le nombre des ouvrages religieux mis en circulation au milieu de nous n'est pas sensiblement plus grand que dans les périodes antérieures de même durée [1]. Il va sans dire que l'importation étrangère l'emporte toujours de beaucoup sur les productions originales, et quant aux genres représentés, ils sont absolument les mêmes ; ce sont encore les ouvrages destinés à l'édification, — et spécialement les sermons, — qui occupent la plus grande place dans les catalogues. Tel est le cas, en particulier, des productions originales auxquelles notre pays a donné le jour. Toutefois il faut aussi reconnaître que plusieurs ouvrages de mérite, consacrés soit à l'histoire ecclésiastique, soit à l'éducation, sont dus à des plumes vaudoises. Il semble qu'il se soit fait alors parmi nous quelque effort pour lutter pacifiquement, et dans la mesure du possible, avec la littérature étrangère. Cependant les traductions de l'anglais trouvent toujours un facile accès au sein du monde des lecteurs : les enfants surtout y prennent intérêt. Ces scènes d'intérieur, dans le récit desquelles se complaisent si fort les auteurs anglais, se reproduisent sans cesse dans des ouvrages propres à captiver l'attention de la jeunesse. Il y a là, dans ces coutumes, dans cette manière d'envisager la vie et de la passer, dans ces détails domestiques, quelque chose qui excite la curiosité et qui met l'imagination en mouvement. Il ne faudrait sans doute pas calculer l'influence bienfaisante exercée par cette littérature d'après le nombre des volumes publiés, nombre qui ira toujours en augmentant, ni d'après la valeur intrinsèque de ces mêmes volumes, dont beaucoup ne sauraient prétendre à un mérite quelconque. L'ensemble cependant est bon et l'influence générale salutaire.

[1] Voy. notre tome IV, pag. 23-26.

II

Les ouvrages religieux traduits de l'anglais ont un caractère essentiellement pratique : c'est la vie chrétienne au soleil, c'est l'action de l'Evangile apparaissant au grand jour, dans la famille, dans la société, dans les œuvres de charité, de philanthropie. Cela répond au caractère anglais. A part quelques récits assez rares de faits empruntés à la vie pratique, les traductions de l'allemand présentent un caractère tout différent. Ici, nous avons des études approfondies, et d'une portée souvent très philosophique, soit des doctrines chrétiennes, soit des faits moraux et spirituels dont l'âme est le théâtre. En général, les ouvrages anglais nous offrent les résultats du travail intérieur que l'Evangile accomplit chez l'homme ; les ouvrages allemands nous font assister à ce travail même et à ses phases souvent si dramatiques.

A l'époque qui nous occupe présentement, le nombre des traductions de l'anglais dépasse encore assez sensiblement celui des traductions de l'allemand : cependant nous assistons à une œuvre de réaction trop intéressante pour que nous ne lui consacrions pas ici quelques lignes.

En janvier 1839, quelques amis de l'Evangile formèrent à *Neuchâtel* une *société pour la traduction d'ouvrages chrétiens allemands.* Ils ne doutaient pas, en la commençant, que leur œuvre ne fût bonne et qu'elle ne pût être utile ; mais ils ignoraient si elle était opportune, et si Dieu les bénirait dans leur travail. La confiance qui leur fut témoignée, l'accueil favorable qui fut fait à la plupart de leurs publications, furent pour eux de précieux encouragements [1]. La pensée de contribuer en quelque

[1] Le comité était composé de MM. *Ferdinand du Pasquier*, président; *James du Pasquier*, pasteur; *James Schouffelberger*, ministre de l'Evangile ; *Louis de Marval*, conseiller d'état ; *Auguste de Montmollin*, maître bourgeois ; *Philippe Bovet ; Charles Bovet ; Fréd. de Rougemont*, conseiller d'état, secrétaire.

manière à faire connaître aux pays français la littérature chrétienne de l'Allemagne, avait depuis des années occupé souvent bien des Neuchâtelois à leur retour des universités allemandes où ils allaient terminer leurs études. Déjà en 1837 quelques-uns des futurs membres de la *société pour la traduction d'ouvrages chrétiens allemands*, avec un ou deux autres amis, s'étaient réunis, sans former d'association régulière, pour faire imprimer à leurs frais quelques traductions de l'allemand. Cette association, qui n'avait aucun règlement, ne pouvait subsister longtemps, et elle fit place à la société dont les travaux vont nous occuper, et qui se constitua dans les premiers mois de 1839.

Le but de la *société* était la traduction d'ouvrages allemands, ou plus exactement encore, l'impression d'ouvrages traduits de l'allemand. C'était une société d'éditeurs ; seulement ils ne se bornaient pas à attendre des manuscrits, ils faisaient choix entre les ouvrages allemands de ceux qui leur semblaient les meilleurs, et ils cherchaient pour ceux-ci des traducteurs. Les ouvrages allemands qu'ils désiraient publier devaient être des ouvrages *chrétiens*. Cette condition était à la fois très stricte et très large : très stricte, car elle excluait tout livre qui n'était pas composé dans l'esprit et selon les doctrines du christianisme, très large, car ils pouvaient ainsi admettre tout livre, quel qu'en fût l'objet ou la forme, pourvu que la foi au Sauveur eût présidé à sa composition. Tel était le sens de l'article 3 du règlement de la société : « Le but de la société est de publier des traductions ou des extraits des ouvrages chrétiens allemands qui lui paraîtront les mieux appropriés aux besoins des populations françaises. »

En commençant leur œuvre, les membres de la société ne pouvaient prévoir l'accueil que le public ferait à des traductions d'ouvrages allemands, sur le compte desquels les journaux protestants de France et de Suisse avaient porté les jugements les plus opposés. Aussi ne publièrent-ils d'abord que

quatre ou cinq volumes par an. Cependant ils ne tardèrent pas à rencontrer partout de grands encouragements, et de la part d'hommes tels que Tholuck et Néander, pour ne mentionner que ceux-là.

La littérature religieuse allemande, mise par les soins de la société de traduction à la portée des protestants français, devait, dans la pensée des éditeurs, préparer ces derniers pour l'époque, peut-être peu éloignée, où ils satisferaient eux-mêmes à tous leurs besoins spirituels et intellectuels, et posséderaient une littérature indigène aussi complète que possible. On éprouvait, en effet, depuis longtemps, dans les églises de langue française, le besoin de participer plus abondamment à la science et à la vie chrétienne de l'Allemagne, cette contrée si féconde à ce double titre. En outre, un important résultat que la société de Neuchâtel pouvait préparer et amener pour sa part, c'était de rapprocher, d'unir, de fondre au milieu de nous les deux tendances ou formes du christianisme évangélique que représentent aujourd'hui l'Angleterre et l'Allemagne. Cette fusion ne pouvait être qu'un grand bien. La société était bien décidée du reste à repousser toutes les opinions et tendances rationalistes, et à ne pas concourir à introduire en France les systèmes philosophiques de l'Allemagne. Elle acceptait en plein la science chrétienne de ce pays, et toute sa littérature chrétienne.

Les ouvrages traduits en français par la société de Neuchâtel se répartissaient en cinq classes: les premiers se rapportaient à la Bible qu'ils expliquaient ou défendaient; les seconds, à l'histoire de l'église; les troisièmes, à la théologie; les quatrièmes, à l'édification; les cinquièmes, enfin, étaient les livres chrétiens de littérature et de science. Nos lecteurs ne nous demandent point de leur donner ici le catalogue complet des publications de la société de Neuchâtel. Ce serait sortir du cadre naturel de cette histoire et dépasser le but que nous nous sommes proposé en rappelant la fondation et l'activité, — trop tôt arrêtée,

— d'une société qui a exercé une réelle influence sur notre public religieux. C'est à ce titre que nous avons estimé juste et convenable d'en parler ici. Le mouvement religieux dans le canton de Vaud a retiré quelque profit des efforts tentés par nos voisins de Neuchâtel pour donner plus de force et de nerf à notre conception du christianisme et à notre vie religieuse elle-même. De leur côté, plusieurs des hommes qui ont marqué à des titres divers dans notre histoire ecclésiastique contemporaine ont été de précieux collaborateurs pour la société de Neuchâtel. C'est ainsi, par exemple, que MM. S. Chappuis, A. Bauty, R. Clément, J. de la Harpe, S. Descombaz, ont traduit plusieurs des ouvrages édités à Neuchâtel[1]. Par cette participation directe à l'œuvre entreprise par des confédérés et des frères en la foi, le canton de Vaud avait quelque obligation de tenir compte de l'élément étranger introduit avec plus d'énergie et plus d'abondance dans la littérature religieuse de notre temps[2].

III

C'est encore dans cette période de notre histoire à laquelle nous sommes parvenus que M. *Vinet* a publié un second recueil de *Discours* et quelques compositions isolées du même genre. Ces publications appartiennent trop directement au mouvement religieux de cette époque pour que nous n'en fassions pas ici une mention spéciale.

Les *Nouveaux Discours sur quelques sujets religieux* parurent au printemps de 1841. Au point de vue extérieur, les diverses éditions qui ont été faites de cet ouvrage ne diffèrent pas es-

[1] Les ouvrages dus aux soins des traducteurs que nous venons de nommer étaient empruntés à *Olshausen*, *Gerhardt*, *Hossbach*, *Tholuck* et *Barth*.

[2] Conf. *la Société neuchâteloise pour traduction d'ouvrages chrétiens allemands. Son œuvre, ses principes, son plan et ses vœux.* Neuchâtel, J.-P. Michaud, 1843, 62 pag. — La société prit fin, paraît-il, en 1847, grâce aux troubles politiques de cette année-là.

sentiellement l'une de l'autre[1]. Toutes comprennent quatorze discours. C'est dans la seconde édition qu'on peut signaler quelques remaniements dans le premier discours sur *le Temps de faire le bien*. Une note, qui se trouvait à la suite du discours sur *la Joie*, a été introduite dans le texte. Elle a été remplacée par une autre note relative à des remarques auxquelles le second discours sur *l'Œuvre de Dieu* avait donné lieu. Le discours sur *la Joie*, qui était le sixième dans la première édition, est devenu le dernier dans la deuxième. Cette transposition est assez caractéristique pour que l'intention n'en échappe pas au lecteur attentif.

Dans l'avant-propos des *Nouveaux Discours*, M. Vinet nous prévient qu'aucun de ces discours n'a été *prêché*, que presque aucun n'a été écrit en vue de la chaire, mais que tous ont été destinés à une assemblée publique devant laquelle aussi presque tous ont été lus. C'est aux étudiants en théologie de l'académie de Lausanne que M. Vinet adressait ces compositions dont l'intention était oratoire et non purement didactique, et auxquelles il aurait pu, en faisant disparaître quelques formules, donner presque aussi bien le titre d'*Etudes*.

Les *Nouveaux discours* sont en effet des études sur quelques-uns des caractères principaux ou des principales applications de la loi chrétienne. Là est, au dire de l'auteur, toute l'unité du volume. Il ne le donne point pour un cours de morale évangélique, mais il croit qu'un lecteur intelligent et sérieux retrouvera, dans ce petit nombre de discours sans liaison apparente, tout le fond et tout l'organisme intérieur de la morale chrétienne. Ce recueil s'adresse donc à un public cultivé, supérieur, qui n'a point proprement à être amené à l'Evangile, mais qui est déjà gagné. Ce sont des *croyants* que M. Vinet invite à pénétrer toujours plus avant dans l'intelligence du christianisme.

[1] Ces *Discours* ont eu jusqu'ici quatre éditions (1841, 1842, 1848 et 1860.)

Il en résulte que l'intention apologétique, quoique réelle, perce moins ici que dans le premier recueil publié par l'auteur sous le titre de *Discours*, et que la forme apologétique en est modifiée. C'est du reste toujours la même dialectique ingénieuse, la même psychologie exacte et profonde, le même style plein de sensibilité, de mouvement et des plus heureuses images, le même jugement ferme et sain, la même sympathie intelligente à laquelle rien d'humain ne reste étranger, la même foi dans sa cause et la même entente parfaite de la cause et de la position de ceux dont les erreurs ou les péchés sont combattus avec une charité toujours onctueuse. Quel lecteur sérieux n'a été ému, élevé, touché par ces beaux discours sur *les Pleurs et les chants*, sur *l'Extraordinaire*, à propos duquel le dernier biographe de Vinet a pu dire, en parlant de l'auteur : « Jamais il n'a été plus idéalement chrétien, jamais il n'a exposé avec plus de puissance la souveraine perfection de la morale chrétienne; jamais il ne l'a plus franchement opposée à ce christianisme anodin, attiédi qui règne dans le monde[1]. » *Le Temps de faire le bien, la Fin et le commencement de la loi, le Vase de parfums* vous enlèvent à vous-mêmes, aux préoccupations habituelles de l'existence, et, en vous faisant faire de sérieux retours sur vous-mêmes, vous transportent sur ces hauteurs où, comme l'apôtre, on dirait volontiers : « Il fait bon ici; demeurons-y! » Mais c'est surtout le discours sur *la Joie*, ce discours qui clôt si naturellement et si heureusement le recueil, qui produit dans l'âme ces impressions profondes et bénies. La *joie*, voilà la conclusion de tous ces discours, parce que c'est le résultat de la loi observée, de l'obéissance rendue, du devoir accompli; c'est à cette conclusion que tout l'enseignement moral, si pur, si vrai, si évangélique partout répandu dans les *Nouveaux Discours* devait aboutir.

[1] *Alexandre Vinet*, par Eugène Rambert, troisième édition, tome II, pag. 130.

IV

A l'apparition des *Nouveaux Discours*, on put dire que M. Vinet avait réhabilité un mot presque banni dans ces derniers temps du langage chrétien, comme la chose semblait l'être des chaires orthodoxes : il avait fait de la *morale*. La vraie morale, disait-on, part de la loi prise dans son expression la plus élevée et la plus étendue, l'*amour*, l'amour de Dieu et des hommes. C'était là, en effet, le point de vue d'où M. Vinet avait conçu et exposé les différents sujets qu'il traitait dans ce volume, la pensée qui passait à travers tous ses discours et en constituait l'unité [1]. Ailleurs, dans la patrie de l'auteur, on faisait remarquer sa manière d'aborder en toutes choses et immédiatement le point culminant de toute question, de telle sorte que la vérité apparût dans son unité suprême, tout revenant à elle et tout en découlant. M. Vinet mettait en lumière les grands et premiers principes de la vie chrétienne, il les développait et les appliquait à toutes les faces de l'existence humaine [2].

M. Vinet, dans ses *Nouveaux Discours*, s'attachait à montrer quels sont les rapports du dogme avec la morale, et quelle énergie celle-ci emprunte à celui-là. « La morale de ces discours n'est point celle qui se sépare de la doctrine comme le principal de l'accessoire ; ce n'est pas non plus celle qui s'ajoute à la dogmatique comme un appendice à un livre complet en lui-même ; elle ne s'y superpose pas davantage ; mais elle y pénètre, elle s'y fond, elle en sort et la produit tour à tour [3]. »

Parmi les discours contenus dans ce recueil, l'un d'eux attira particulièrement l'attention et provoqua même quelques critiques. Dans *l'Œuvre de Dieu*, Vinet s'était attaché à représenter la *foi* comme une *œuvre*, et même comme la première des œu-

[1] *Le Semeur*, 1841, N° 28, 14 juillet.

[2] *Revue suisse*, 1841, pag. 405. (Article de Fréd. Chavannes.)

[3] *Alexandre Vinet*, par E. Schérer, pag. 111.

vres, quelque chose d'essentiellement moral. Il ne fut pas bien compris et on réclama. Vinet, poussé par son extrême désir d'éviter, même en apparence, de se mettre en contradiction avec des convictions qui étaient au fond les siennes, donna, dans une édition subséquente, quelques éclaircissements sur sa pensée. Il n'en persistait cependant pas moins à soutenir que la foi est le principe de la vie nouvelle et que le salut consiste moins dans une sentence judiciaire que dans cette vie nouvelle.

V

M. Vinet avait eu l'intention de publier successivement des recueils de discours qui auraient fait suite aux premiers. La mort vint l'empêcher de réaliser ce projet ; ses exécuteurs testamentaires s'en sont religieusement acquittés et ont publié, à quelques années d'intervalle, les *Etudes évangéliques*, les *Nouvelles Etudes*, les *Méditations*, etc. Ces recueils renferment des discours qui ont été prêchés, des *sermons*, par conséquent, des discours qui ont été lus et d'autres simplement écrits. Quant à leur forme, ces compositions diffèrent assez les unes des autres ; il en est qui rappellent beaucoup le genre d'études, mais avec une intention différente. Notre but n'étant pas de présenter à nos lecteurs un tableau complet de l'activité que M. Vinet a déployée dans ce domaine, nous pouvons nous borner à ces quelques indications, tout en renvoyant nos lecteurs au bel ouvrage, cité plus d'une fois par nous, de M. le professeur Eug. Rambert. Qu'il nous soit permis, cependant, de mentionner deux ou trois discours publiés par Vinet dans la période actuelle de notre histoire, et qui, au jour de leur apparition, attirèrent l'attention d'une manière très sensible.

En 1842 parurent les deux discours sur *Simon-Pierre*, admirable caractéristique de l'apôtre, peinture large en même temps qu'analyse pleine de finesse, de perspicacité. La position faite

à Pierre par le Sauveur, le rôle qu'il a joué dans la fondation de l'église, sont présentés avec une clarté, une vérité qui, outre l'édification positive qu'on retire de cette lecture en général, font de ces discours un « modèle de ce que doit être la controverse pour produire quelque persuasion et quelque bien[1]. » Les *Deux Conseils de la sagesse* furent publiés en 1844. Ces discours ont pour texte : *Que vos reins soient ceints et vos lampes allumées.* Le premier est adressé : *A ceux qui partent ;* le second, *à ceux qui marchent dans la nuit!* Le sujet, considéré en lui-même, présente un sérieux, une gravité que les développements auxquels se livre l'orateur n'affaiblissent en aucune façon. Le premier des discours insiste sur la nécessité, pour être réellement *prêt*, d'être prêt à tous les *détachements.* Ces détachements sont indiqués dans un ordre progressif et dans un enchaînement qui en rend la contemplation singulièrement éloquente et persuasive. Mais avec quelle connaissance intime, profonde, sympathique, le prédicateur expose, dans le second discours, cette mélancolie de la souffrance, cette tristesse qui plane sur l'humanité entière, cette misère de l'homme et ses aspirations, qui ne trouvent de remède, de souveraine consolation que dans l'amour[2] ! En 1845 paraissait le discours intitulé : *Les Trois Réveils.* Ici, l'orateur chrétien, en rappelant cette parole de l'Ecriture : « Réveille-toi, toi qui dors, » etc., nous montre successivement le réveil de la *mort*, le réveil du *désespoir* et le réveil de la *foi.* Quelles profondes émotions n'éveille-t-il pas dans nos cœurs par ces peintures si vivantes des divers états par lesquels une âme peut passer ! Quelle lumière ne répand-il pas sur ces sujets si délicats, si mystérieux ! Et, en général, dans les discours que nous venons de mentionner comme ayant paru isolément, le côté pratique, l'application directe, immédiate de

[1] *Le Semeur*, 1843, N° 15, 12 avril.

[2] *Simon-Pierre* et les *Deux Conseils de la sagesse* ont été réimprimés dans les *Nouvelles Etudes évangéliques* (1851), avec quelques morceaux moins étendus de la même époque.

la vérité salutaire n'est-elle pas plus développée que dans les recueils précédents [1] ?

Les *Etudes évangéliques* (1847), sur lesquelles sans doute nous aurons à revenir plus tard, renferment un certain nombre de discours dont la date de composition est à peu près celle des morceaux que nous venons d'indiquer, mais qui ne furent point publiés isolément. Nous ne nous y arrêterons donc pas actuellement.

VI

M. *L. Burnier*, dont le nom revient si souvent dans ces pages, n'était pas seulement un polémiste distingué, un avocat convaincu et courageux de la liberté religieuse, un défenseur ardent de l'indépendance de l'église, c'était encore un prédicateur de mérite. A diverses reprises, il a publié des recueils de sermons prêchés par lui et qui nous permettent de juger, autant que la chose est possible du moins, des qualités intérieures de son éloquence religieuse. Quant aux qualités extérieures que déployait le prédicateur, il va sans dire qu'il fallait l'avoir entendu lui-même pour s'en rendre compte exactement. Chez M. Burnier, le caractère dominant était la *force*, — une force qui n'avait rien de factice, — qui n'empruntait rien à certains procédés propres à faire illusion. Ce n'était pas le bruit, les éclats de voix, la redondance de paroles : c'était une puissance de conviction servie par un organe plein, ferme et sûr de lui-même. On n'aurait pas pu dire de M. Burnier qu'il était un orateur *brillant*, mais la facilité de son discours vous saisissait, vous entraînait et, quoi qu'on en eût, vous contraignait à écouter et à réfléchir. Parce qu'il avait beaucoup *pensé* lui-même, M. Burnier vous faisait penser. Dans le calme même de son débit, il n'y avait rien de monotone : ce calme était l'effet d'une certi-

[1] Le discours *les Trois Réveils* a été annexé aux *Discours religieux*, quatrième édition, 1845.

tude que rien n'ébranlait et d'un profond respect pour les graves vérités que le prédicateur était chargé d'exposer et de défendre. Du reste, dans le *genre* de M. Burnier rien de froid, rien de compassé ; la chaleur de sa conviction éclatait à chaque instant dans une émotion sincère et cet homme, qui se possédait si bien d'ordinaire, trahissait ainsi tout ce qu'il y avait de vivacité d'affections dans son cœur.

Quant aux qualités intérieures qui ont distingué M. Burnier comme prédicateur, elles apparaissent déjà toutes dans le premier recueil de ses discours intitulé : *Instructions et exhortations pastorales* [1]. Ici, tout naturellement, se montre au plus haut degré ce caractère de *force* que nous avons déjà signalé chez M. Burnier, et que M. Vinet constatait avec cette finesse d'expression qui lui était propre quand il écrivait : « M. Burnier ne prêche pas, il parle. Je dis qu'il parle, et non pas qu'il cause [2]. » Le dialecticien imperturbable, — tel que nous l'avons connu, — ne fait jamais tort au pasteur des âmes, à l'ami compatissant du pécheur. La pensée spéculative, jamais étrangère à M. Burnier, ne l'écarte jamais non plus, ni ne le distrait de son but principal et essentiellement pratique : le salut et la sanctification de ceux pour lesquels Jésus-Christ est mort. Seulement le prédicateur, en faisant en quelque sorte dans ses discours le siège des âmes, ne se départ jamais d'un ordre logique, judicieux, d'une méthode arrêtée et sûre d'elle-même.

Le style de M. Burnier est plein d'énergie, de netteté : « La pensée et l'expression sont étroitement unies, et comme la pensée est vive et ingénieuse, le style est vif et ingénieux, en même temps que naturel et vrai. Il a toute la *grâce* que peuvent admettre des sujets sérieux et des pensées austères [3]. » Moins élevé que Vinet, M. Burnier présente rarement dans ses discours cet élément de poésie qu'on rencontre si fréquemment chez son

[1] Paris, Delay, 1842. Une seconde édition de ces discours parut en 1844.

[2] *Revue suisse*, 1842, pag. 696.

[3] Vinet, *Revue suisse*, etc.

ami : il va directement au but, il est même agressif, comme on peut s'en convaincre en lisant le discours intitulé : *Le Repos en Jésus.* Chez lui, l'absence complète de faux ménagements confine quelquefois à la rudesse, et il ne craindra pas de dire à ses auditeurs qu'« il s'efforce de leur être utile encore plus qu'agréable. » (Voy. *l'Egalité des pécheurs devant Dieu*). Cependant M. Burnier ne se laisse jamais emporter jusqu'à l'âpreté; dans l'expression la plus franche de ses pensées, il garde la mesure, le tact, la délicatesse qui conviennent à un dispensateur des mystères de Dieu.

VII

M. Burnier n'est pas un orateur superficiel : il étudie à fond les sujets qu'il traite ; on se sent avec lui sur un terrain solide. Quand il ne sait pas, quand il ignore, il ne cherche nullement à nous faire prendre le change, il nous dit franchement : j'ignore. (Voy. *les Temples du Saint-Esprit.*) Aussi peut-on le suivre avec une confiance dont on n'a pas lieu de se repentir, et sur laquelle il n'avait pas tort de compter lorsque, dans son discours d'entrée, il la réclamait de ses auditeurs. (*La Confiance due au pasteur.*)

Avons-nous besoin de dire que si M. Burnier est d'une inébranlable fermeté sur tout ce qui tient à la doctrine, il met également le plus grand soin à en tirer les conséquences pratiques? Nous ne sommes pas ici en présence d'un orthodoxe mort, dogmatisant à perte de vue tandis qu'il oublie la *vie* que la doctrine doit créer. M. Burnier fait au contraire beaucoup de morale dans ses discours, et si, au regret de Vinet, il n'a peut-être pas donné ici assez de place à l'exposition de la morale proprement dite, il ne la perd cependant jamais de vue. Moraliste, il connaît fort bien le cœur humain, ses ruses, sa malice, et il les déjoue sans pitié. (*La Vigilance.*) Il est, à cet égard, tout plein de *traits* qui portent coup. Son œil perçant

fouille, sans ménagement, les plis et les replis du cœur et en dévoile les pensées les plus secrètes.

Signalons, en terminant, un caractère particulier des *Instructions et exhortations pastorales*, c'est leur *actualité*, par où nous entendons que l'auteur tient compte des événements contemporains et des préoccupations locales de l'auditoire. La question de la liberté des cultes est toujours pour M. Burnier une question actuelle, vivante, de premier ordre. Les allusions qu'il se permet à cet égard sont transparentes et, à elles seules déjà, elles suffiraient à préciser la date de ces discours et les circonstances au milieu desquelles ils ont été prêchés. (*La souveraineté de Dieu ; la Confiance due au pasteur*, etc.) A ce point de vue, les *Instructions* de M. Burnier peuvent être envisagées comme un document historique.

Le nombre des discours renfermés dans le volume dont nous venons de parler est de trente et un. L'auteur les a classés dans un ordre dont l'intention est évidente. Ils forment ainsi un tout. L'unité intérieure qui les relie entre eux enchaîne la pensée du lecteur et lui permet de suivre facilement le plan de Dieu dans ce qu'il a de progressif. C'est un beau cours de doctrine et de morale.

Ce n'est point ici le moment de parler des autres publications du même genre de M. Burnier : elles sont toutes d'une date postérieure. Dans toutes, on retrouvera les mêmes qualités de pensée et de style. Fécond écrivain, l'ancien pasteur de Morges n'a posé la plume qu'à la veille, ou, pour mieux dire, au matin même de sa mort.

LIVRE ONZIÈME

L'ANCIENNE DISSIDENCE ET LES SYSTÈMES ECCLÉSIASTICO-DOGMATIQUES D'ORIGINE ANGLAISE.

(1839-1847.)

CHAPITRE PREMIER

L'ancienne dissidence.

L'*ancienne* et la *nouvelle* dissidence. — Points faibles de l'ancienne dissidence. — Les dangers qui la menacent. — Lutte avec le plymouthisme. — L'*Exposé scripturaire*, etc., des chefs de la dissidence. — La *communication fraternelle* des églises de Lavigny, Rolle et Nyon. — La conférence de Nyon. — Ses décisions. — La conférence de Rolle et ses résolutions. — Deuxième conférence de Nyon. — Mesures à prendre vis-à-vis du plymouthisme envahissant. — Malaise et perplexité. — La polémique des brochures. — La question de la *prophétie*. — L'esprit de radicalisme chez le peuple de Dieu. — Besoin d'union plus intime entre les églises disciplinées. — Moyens proposés. — Mort d'Auguste Rochat. — Conséquences de cette mort pour la dissidence. — Fin de l'ancienne dissidence. — Le *résidu*.

I

Durant de longues années, la dissidence fondée en 1824 par MM. Chavannes, Juvet et F. Olivier[1] présenta seule les caractères d'un organisme ecclésiastique indépendant de l'établissement officiel. Quand on se servait de ce terme, — impropre du reste, — de *dissidence*, on savait ce qu'il signifiait, et on n'hésitait pas dans l'application qu'on pouvait en faire à tel personnage connu, ou à telle assemblée distinguée ainsi de toute autre.

[1] Voy. le tom. I de cette *Histoire*, pag. 301.

Mais, dans les dernières années de la période qui précède immédiatement celle à laquelle nous sommes parvenus, il n'était plus possible d'user du mot de dissidence sans le faire suivre d'un nom propre à en délimiter et à en préciser le sens. Il était, en effet, apparu dans notre pays de *nouveaux* dissidents, et c'est à partir de ce moment qu'on put et dut parler d'*anciens* dissidents. Le méthodisme wesleyen et le plymouthisme ou darbysme, en faisant invasion dans les différentes églises du canton de Vaud, et en attirant à eux un certain nombre des membres ou adeptes de ces églises, créèrent aussitôt des assemblées nouvelles, véritables dissidences à l'égard de celle qui existait déjà.

Nous aurons à nous occuper bientôt, et d'une manière toute spéciale, des églises ou sociétés religieuses que nous venons de mentionner. Il était nécessaire cependant, pour justifier le titre de ce livre et de ce chapitre, d'indiquer dès l'abord le fait nouveau qui a réagi si profondément sur la première dissidence et lui a ôté en partie ce caractère de protestation unique contre les églises d'état et de multitude, qui a été le sien pendant quinze ans. Les églises fondées par les Rochat, les Juvet, les Olivier, furent violemment troublées par les sociétés religieuses d'origine anglaise que nous venons de nommer, surtout par le plymouthisme. Elles se virent en présence d'un danger qu'elles n'avaient pas prévu, ou trop imparfaitement entrevu, et elles le combattirent trop mollement au début, tant elles se doutaient peu de ce que renfermaient en réalité les doctrines secrètes des nouveaux apôtres.

II

Lorsqu'aux premiers jours de 1839 Aug. Rochat publiait son discours sur l'*Unité du corps de Christ*[1], les appréhensions des chefs de la dissidence vaudoise étaient déjà fortement excitées. Le *corps* qu'ils avaient vu se ranger sous leur direction spiri-

[1] Voy. le tom. III de cette *Histoire*, pag. 273.

tuelle, commençait à se disloquer; les jointures se relâchaient; la brèche s'ouvrait. Encore un peu, et l'ennemi allait pénétrer dans la place et y exercer ses ravages.

La première dissidence était-elle préparée aux attaques dirigées contre elle par le plymouthisme ? Il faut reconnaître que l'éducation ecclésiastique des troupeaux dissidents avait été, sur bien des points, défectueuse. Le congrégationalisme est une forme qui, plus que toute autre, est susceptible d'être troublée par des dissensions intérieures, et qui, par conséquent, plus que toute autre aussi, prête le flanc aux agressions des sectes étrangères. Cette démocratie pure, qui semble être la meilleure sauvegarde de la liberté, devient, sous l'influence de quelque esprit inquiet, remuant ou tyrannique, le champ clos de luttes souvent mortelles et toujours scandaleuses. La démocratie confine à la démagogie. Celle-ci, à son tour, enfante le désordre, les querelles, les jalousies ; elle excite les ambitions et leur livre en pâture le repos d'une église, la vie spirituelle, le développement sain et régulier des âmes.

Pendant longtemps, les troupeaux qui formaient l'ancienne dissidence dans le canton de Vaud, dirigés par des hommes capables, instruits autant que pieux, sages et vigilants, présentèrent l'aspect d'assemblées régulières, unies et vivantes. Les troubles momentanés et locaux, les complications provoquées par quelques esprits mal équilibrés, ne parvenaient pas à rompre le lien intérieur qui unissait entre eux les membres d'un même troupeau, et les troupeaux entre eux. Ce dernier lien était, sans doute, purement fraternel ; il n'y avait rien là qui rappelât ou qui dût amener le presbytérianisme. Toutefois, l'union des cœurs et l'harmonie des vues remédiaient en grande partie aux lacunes et aux défauts de l'organisation ecclésiastique générale. Le jour devait venir cependant où les points faibles de la dissidence se révéleraient clairement. Le régime disciplinaire, tel que les *églises selon la Parole* l'avaient conçu, formulé et pratiqué, avait bien pu maintenir les troupeaux dans la voie de l'o-

béissance à des principes envisagés comme scripturaires ; mais, en comprimant l'individualité, il avait créé un immense danger. Les chrétiens ne se mouvaient pas à l'aise dans ces cadres trop étroits, et de légitimes besoins de liberté n'étaient pas satisfaits. Aussi, sans qu'on s'en doutât, s'était-il glissé, dès longtemps, dans les églises dissidentes, un esprit de mécontentement, résultat de l'absence de liberté, et, ce qui n'était que logique, un esprit de radicalisme, en harmonie, d'un côté, avec l'essence du congrégationalisme, de l'autre, avec les tendances générales de l'époque, au canton de Vaud tout particulièrement. Lors donc que le plymouthisme se présenta, il trouva le terrain tout préparé pour lui dans ces églises qui s'étaient levées autrefois pour la cause de la liberté chrétienne, mais qui, dans la crainte de *mondaniser*, s'étaient refusé à elles-mêmes les bénéfices de la liberté. L'ancienne dissidence ne put résister longtemps ni complètement à un ennemi si bien armé, et qui avait habilement profité des circonstances pour se ménager de fortes et nombreuses intelligences dans la place.

III

L'histoire de l'ancienne dissidence, dans la période qui s'ouvre devant nous, n'est guère que l'histoire de la lutte des églises fondées en 1824 avec le plymouthisme envahissant. D'un côté, on est occupé à se défendre, souvent en abandonnant mainte position ; de l'autre, à attaquer et à détruire, tout en créant une forme nouvelle pour les assemblées des *enfants de Dieu*. A partir de 1841, parler de la dissidence, c'est parler forcément aussi du plymouthisme. Or, comme notre intention est de consacrer, dans cette partie même de notre histoire, un chapitre spécial à la secte anglaise dont la première apparition sur le continent date de 1839, nous serons très sobre de détails sur la dissidence proprement dite.

Aug. Rochat et ses collègues dans le ministère, les pasteurs

et conducteurs des troupeaux dissidents, ne se montrèrent nullement disposés à abandonner le terrain sur lequel ils s'étaient placés dès l'origine. De là, les sérieux avertissements donnés aux fidèles par Rochat lui-même, dans le but de les mettre en garde contre les nouveautés qui leur venaient d'outre-Manche; avertissements renfermés entre autres dans les opuscules suivants : *Réponse à l'écrit anonyme intitulé :* DE LA FORMATION DES ÉGLISES (1841), et *Un fil pour aider les simples à se retrouver, ou, Réponse à la brochure de M. le ministre Darby intitulée :* QUELQUES DÉVELOPPEMENTS NOUVEAUX, etc. (1842.)

Tout en défendant la position qu'elle s'était faite depuis longtemps et qu'elle avait maintenue avec fidélité, la dissidence avait déjà dévié en plusieurs points de ses principes ecclésiastiques fondamentaux. Le plymouthisme avait pénétré dans son sein et il n'aurait probablement pas pu le faire si, déjà, la notion de l'église ne s'était en partie modifiée ou affaiblie au sein des troupeaux dissidents. Peut-être l'écrit suivant, rédigé par Rochat et quelques-uns de ses amis, serait-il de nature à montrer que ces frères avaient, plus qu'ils ne le croyaient, cédé aux nouvelles influences. Cette pièce porte la date de décembre 1842.

EXPOSÉ SCRIPTURAIRE DE PRINCIPES GÉNÉRAUX RELATIFS A L'ASSEMBLAGE DES CROYANTS.

Après avoir imploré l'assistance du Seigneur et les consolations du Saint-Esprit, au sujet des circonstances affligeantes où se trouve son peuple, nous avons senti le besoin d'adresser la communication suivante à ceux de nos frères avec lesquels nous pourrons être en rapport.

Nous commençons par reconnaître, en prenant dans cette occasion notre part d'humiliation, que les chrétiens sont depuis nombre de siècles, quant à leurs relations réciproques et quant à leur position relativement à la réunion des fidèles, dans un état fort différent de celui où ils étaient au commencement de l'église. Ce changement malheureux, qui s'est manifesté par de grands désordres et de grands maux, a nui, dès longtemps, à l'avancement spirituel de chaque fidèle en particulier, et au progrès du

règne de Dieu en général. La division des chrétiens d'une même localité, séparés les uns des autres par des cultes différents, nuit en effet de plusieurs manières à l'exercice et au développement de la charité entre les fidèles, ainsi qu'à la manifestation, devant le monde, de l'unité du corps de Christ. Nous reconnaissons encore que cette déplorable situation, si ancienne que beaucoup de chrétiens s'y sont habitués au point de la méconnaître, oppose de nombreuses difficultés à l'assemblage des saints ici-bas, conformément à la Parole. Néanmoins, malgré cet état humiliant d'infirmités, de désordres et de difficultés, nous croyons que l'économie qui a commencé aux temps apostoliques subsiste, jusqu'à ce que le Seigneur l'ait remplacée par une autre. En conséquence, nous reconnaissons que les principes suivants, puisés dans les enseignements du Sauveur et de ses apôtres, devraient encore, au temps actuel, servir de bases à l'assemblage des croyants en chaque lieu. Nous pensons même devoir les placer sous les yeux de nos frères, en demandant au Seigneur qu'il leur soit donné de les examiner avec une sérieuse attention, et qu'il nous soit accordé à tous d'agir selon la lumière que nous avons reçue, sans nous laisser arrêter par aucune considération humaine. L'exposition de ces principes pourrait aussi contribuer, si Dieu l'accompagnait de sa bénédiction, à fortifier ceux qui les ont déjà admis, et à resserrer leurs rapports mutuels selon la Parole.

1° Nous croyons que, selon l'institution primitive de l'église de Christ, tous ceux qui sont nés de Dieu devraient, en chaque lieu, s'unir en un seul corps et se séparer du monde, afin de servir le Père en esprit et en vérité, selon ses ordonnances, et de manifester une portion visible du corps de Christ, lequel « bien coordonné et étroitement uni par le moyen de toutes les jointures de communication, opère l'accroissement du corps avec une force proportionnée à chaque partie, pour qu'il soit lui-même édifié dans l'amour. » (Eph. IV, 16.) Il nous est évident, quant à cette réunion des chrétiens en dehors du monde, qu'aucune personne reconnue pour enfant de Dieu ne devrait en être repoussée, quelle que fût l'infirmité de sa foi sous un rapport quelconque.

2° Nous croyons que ces assemblées d'enfants de Dieu devraient régler leur marche uniquement sur les préceptes et autres enseignements de la Parole, tels qu'ils leur seraient manifestés de jour en jour par le Saint-Esprit, en demandant au Seigneur une lumière et une fidélité toujours croissantes.

3° Dans nos convictions, les églises ne devraient avoir d'autre gouvernement que le Seigneur lui-même, agissant par sa Parole, par son

Esprit et par les dons qu'il manifesterait au milieu des siens assemblés en son nom, et qui donneraient lieu à des ministères en rapport avec la nature et la mesure de ces dons.

Une conséquence qui découle des trois principes que nous venons d'exposer comme scripturaires, et qui nous paraît avoir des rapports intimes avec l'union et la paix du peuple de Dieu, c'est que les membres du corps de Christ devraient agir d'accord dans les choses à la connaissance desquelles ils sont parvenus en commun, et se supporter mutuellement sans *schisme*, tout au moins dans les divergences de vues qui ne seraient pas en opposition à l'un de ces grands principes. Enfin, nous exprimons à nos frères le vœu que, conformément au précepte de l'apôtre (2 Tim. II, 14), il nous soit donné d'éviter entre nous toute dispute de mots, comme par exemple celle qui porte sur l'emploi des dénominations synonymes d'*églises*, ou *d'assemblées des saints*, prises l'une pour l'autre.

Nous terminons cette communication fraternelle en rappelant que si, d'un côté, Dieu veut que nous fassions valoir pour l'utilité commune et à sa gloire les dons que nous avons reçus (1 Pier. IV, 10; 1 Cor. XII, 7), d'un autre côté, il nous a prescrit de n'agir que selon la mesure de ces mêmes dons. (Rom. XII, 3.) Quant à ceux qui nous manqueraient encore, quant aux obscurités qui nous voileraient quelques-unes des directions du Seigneur relatives à l'assemblage des croyants, et quant à la difficulté des moyens d'exécution, nous rappelons aussi que le Christ, selon sa promesse, est toujours avec nous par sa Parole et par son Esprit, pour nous conduire en toute vérité. Rendons grâce au Seigneur, au sujet de toutes ses promesses aussi étendues que ses préceptes. (Jean XV, 7.) Demandons-lui de croître, par sa grâce en Jésus, dans cet amour, qui est le lien de la perfection, le but du commandement, et dont l'obéissance est la véritable preuve. (Col. III, 14; 1 Tim. I, 5; Jean XIV, 21, 24.) Saisissons, par la prière de la foi, cette force qui nous est promise en Christ « et qui s'accomplit dans l'infirmité. » (2 Cor. XII, 9.) Enfin, obéissons sans faire aucun calcul humain « et en espérant contre espérance » (Rom. IV, 18), et nous verrons la gloire de Dieu! Amen!

Em[l].-Th[e]. De La Fléchère.
F. Du Plessis-Dutoit.
G.-L. Du Plessis-Prévost.
H.-L. Empaytaz, *ministre de l'Evangile.*
T. Lhuilier, *ministre de l'Evangile.*
A. Rochat, *ministre de l'Evangile.*

P.-S. Les frères dont les signatures précèdent, n'agissent dans cette communication de principes communs entre eux qu'en leur nom particulier, sans y représenter aucune assemblée de fidèles, comme sans vouloir l'adresser à des assemblées de frères, mais seulement de frère à frère en Jésus-Christ. Si cette communication faisait naître dans l'esprit de quelque fidèle des remarques, ou donnait lieu de sa part à quelques propositions qu'il crût utile de faire connaître aux signataires, il pourrait les adresser à l'un d'eux, M. Du Plessis-Prévost, à Nyon, dont le nom n'est ici indiqué que pour tenir lieu de simple bureau d'adresse. Toutefois, il est aussi expliqué que les signataires ne s'engagent, par là, à entrer en controverse avec qui que ce soit.

Cette exposition de principes trahit évidemment des craintes sans doute justifiées par les faits. Les *églises disciplinées*, déjà entamées, sont menacées d'une destruction complète. Les sentinelles font entendre leurs cris d'avertissement. Pendant un temps encore, les conducteurs des troupeaux dissidents réussiront à conserver autour d'eux un groupe assez fort et assez consistant de fidèles, mais leur vigilance sera dès lors constamment appelée à s'exercer et ils devront multiplier leurs exhortations, en variant leurs moyens d'action.

IV

Trois mois après l'émission de l'*Exposé* ci-dessus, savoir en mars 1843, les représentants de trois des églises dissidentes, MM. Aug. Rochat et G.-L. Du Plessis-Prévost, adressèrent à l'ensemble des églises la *communication fraternelle* suivante :

Nous croyons devoir informer ceux de nos frères de la Suisse française et de Berne, qui sont séparés du culte national, qu'à la suite de la mise en circulation de l'*Exposé scripturaire de principes généraux relatifs à l'assemblage des croyants*, il s'est opéré un rapprochement plus particulier entre trois églises voisines, qui s'assemblent à Lavigny, Rolle et Nyon. Il en est résulté une première conférence où il a été résolu de

faire connaître les bases et le but de ce rapprochement aux frères de ces contrées, séparés du culte national.

Mais, avant tout, il nous semble utile d'indiquer ici l'occasion de ce rapprochement entre ces trois églises. Dans une réunion où se trouvaient un certain nombre de frères de chacun de ces troupeaux, ces frères, après avoir prié et chanté ensemble les louanges du Seigneur, lurent et méditèrent entre eux le XVII[e] chapitre de l'évangile selon saint Jean et le IV[e] chapitre de l'épître aux Ephésiens; puis ils les comparèrent avec d'autres portions de la Parole, surtout dans ce qui a rapport à la consommation des saints dans l'unité qui est en Christ et à la manifestation extérieure de cette unité. Le résultat de cet examen fut une conviction générale que cette unité spirituelle, ainsi que sa manifestation devant les hommes, avait été demandée par le Sauveur à son Père, et recommandée aux siens, par lui-même et par ses apôtres, pour tous les temps et pour tous les lieux.

En conséquence les frères s'exhortèrent entre eux, avec prières pour tous les saints, à tendre plus constamment et plus fortement à cette union intime avec Christ, qui est la source de toute véritable union entre les membres de son corps. Ils se rappelèrent aussi mutuellement : 1° qu'il est dans la nature même des choses que l'unité intérieure se manifeste au dehors par des rapprochements et relations entre les enfants de Dieu, comme la foi se manifeste par des œuvres; 2° que ces rapprochements et relations sont fréquemment prescrits et proposés en exemple par la Parole du Seigneur, laquelle y a même attaché « la vie et la bénédiction à toujours » (Ps. CXXXIII); 3° que ces relations extérieures entre les fidèles tendent réciproquement à fortifier l'union intérieure d'où elles procèdent selon qu'il est écrit que : « Le corps de Christ bien ordonné et étroitement uni, par le moyen de toutes les jointures de communication, opère l'accroissement du corps, avec une force proportionnée à chaque partie, pour qu'il soit lui-même édifié dans l'amour. » (Eph. IV, 16.)

Ensuite de ces convictions communes , ces frères exprimèrent le désir unanime que Dieu leur donnât de les mettre en pratique , en commençant par resserrer les relations mutuelles entre les trois églises voisines dont ils font partie. Ils conçurent l'espoir que, de proche en proche, Dieu leur accorderait de les étendre au milieu de son peuple, et ils invoquèrent l'assistance du Saint-Esprit pour accroître cette manifestation extérieure de l'unité commandée et promise en Christ. Les vœux de ces frères ont commencé à se réaliser par la convocation et le fait d'une conférence entre les trois églises.

Le rapprochement dont cette conférence est la première manifestation, a pour bases : 1° notre union mutuelle en Christ par la foi ; 2° l'acceptation par les trois églises de tous les principes sur l'assemblage des saints, présentés dans un écrit imprimé qui a pour titre : *Exposé scripturaire de principes généraux relatifs à l'assemblage des croyants.*

Ce rapprochement a pour but : 1° tout ce qui peut nous faire croître individuellement dans la grâce et la connaissance du Seigneur Jésus ; 2° tout ce qui peut tendre à l'assemblage des saints, soit entre les fidèles de la même église, soit entre des églises de divers lieux ; 3° tout ce qui peut contribuer à avancer le règne de Dieu sur la terre.

Après cette exposition de l'origine, des bases, et du but du rapprochement qui a commencé à s'opérer, il nous semble convenable de donner une explication au sujet de la seconde base indiquée ci-dessus. Il nous a paru nécessaire de la présenter à la suite de la première : 1° parce que s'il est écrit : « Comment deux marcheront-ils ensemble sans s'être auparavant accordés? » (Amos III, 3) à plus forte raison un accord préalable convient-il à un plus grand nombre ; 2° parce que les principes énoncés dans l'*Exposé scripturaire relatif à l'assemblage des croyants* nous ont paru avoir été suffisamment discutés entre les frères de la Suisse française. Or s'il est un temps pour examiner ensemble des principes, il en est un pour s'occuper de leur application, entre les frères qui sont parvenus à une conviction unanime sur les mêmes sujets. Il est évident que cette application en commun serait troublée par des controverses indéfiniment prolongées dans nos conférences. Nous sommes donc convaincus que notre devoir est d'y éviter, non des explications, mais des contestations sur les principes que nous admettons en commun, et qui sont énoncés dans l'*Exposé scripturaire* susmentionné. Cette conduite nous paraît dictée par les préceptes suivants :

« Il ne faut pas que le serviteur du Seigneur aime à contester. » (2 Tim. II, 24.)

« Que s'il y a quelqu'un qui se plaise à contester, nous n'avons pas cette coutume, ni les églises de Dieu non plus. » (1 Cor. XI, 16.)

« Recherchons les choses qui vont à la paix et à nous édifier les uns les autres. » (Rom. XIV, 19.)

Puisque cet *Exposé scripturaire des principes* est destiné à poser des bases communes, pour ce qui concerne l'assemblage des croyants, il est essentiel qu'il soit bien compris par les frères que la présente communication disposerait à se rapprocher de nous. Afin d'éviter toute équivoque et toute dispute de mots sur ces sujets, nous les prions de bien

remarquer, dans la lecture de cet *Exposé*, qu'il renferme les convictions suivantes :

1° Nous déplorons, comme un malheur résultant d'un état fort ancien de désordre et d'infirmité dans le peuple de Dieu, la division des chrétiens d'une même localité en plusieurs cultes différents.

2° Nous croyons que l'économie qui a commencé aux temps apostoliques subsiste encore, jusqu'à ce que le Seigneur l'ait remplacée par une autre.

3° Nous nions que les chrétiens puissent, d'après la Parole, célébrer leur culte, c'est-à-dire se réunir pour adorer Dieu, en se confondant avec le monde, quoique leurs assemblées mutuelles puissent avoir lieu en présence du monde.

4° Nous admettons les préceptes et enseignements de la Parole donnés aux églises primitives comme valables dans le temps où nous sommes, dans tous les cas où le Seigneur nous fournit l'occasion de les appliquer.

5° Nous n'admettons aucun règlement humain là où les saintes Ecritures ont parlé. Là où le texte sacré n'a pas parlé directement, nous n'admettons que des règlements totalement provisoires, aussi conformes que possible à l'esprit des saintes Ecritures.

6° Nous n'admettons aucune intervention de l'autorité civile dans le gouvernement des églises.

7° Nous n'admettons pas non plus que les églises n'aient point de gouvernement visible. Nous croyons que les fidèles qui les composent doivent demander au chef suprême de l'église tous les dons nécessaires à son édification et à sa direction, et que ces dons manifestés doivent donner lieu à la reconnaissance et à l'établissement de ministères en rapport avec la nature et la mesure de ces dons.

8° Nous croyons que le Seigneur ayant voulu et promis l'union de ses enfants et la manifestation au monde de leur unité en Christ, ils ne doivent pas se séparer du culte de leurs frères sans prendre les plus grandes précautions, afin de s'assurer que leurs convictions sont assez mûries et assez importantes pour qu'elles exigent d'eux impérieusement cette séparation. A défaut de prendre ces précautions, ils risqueraient de tomber dans le péché du *schisme*, et de se mettre sous l'application des graves déclarations de la Parole quant à ceux qui le commettent. L'Esprit-Saint dit à ceux qui causent ces divisions : « Qu'ils sont charnels » (1 Cor. III, 2, 3) et qu'ils font une de ces « œuvres de la chair » dont il est écrit : que « ceux qui les commettent n'hériteront point le royaume des cieux. » (Gal. V, 19-21.)

Nous terminerons nos observations sur l'*Exposé* en donnant l'explication suivante à ceux de nos frères qui en ont désiré une au sujet de ces mots : « personne reconnue pour enfant de Dieu. » Nous n'avons pas voulu indiquer par cette expression que nous croyons pouvoir connaître le décret d'élection de Dieu par rapport au salut d'une âme, aussi certainement que « Dieu connaît ceux qui sont siens, » et qu'il a prédestinés à être les objets de son amour éternel en Christ. Mais comme l'Ecriture nous dit que les élus ont ce *sceau :* « Quiconque invoque le nom de Christ qu'il se retire de l'iniquité, » nous pensons que là où ce sceau visible est manifesté, là nous devons reconnaître un enfant de Dieu, quelle que soit l'infirmité de sa foi sous un rapport quelconque. Au reste l'expression que nous avons employée est consacrée par les saintes Ecritures qui disent : « Vous les *reconnaîtrez* à leurs fruits. » (Math. VII, 16.) « *Connaissez* à ceci l'esprit de Dieu : tout esprit qui confesse Jésus-Christ venu en chair est de Dieu. » (1 Jean IV, 2, 3.) « En ceci sont manifestés (ou *connus*) les enfants de Dieu et les enfants du diable. » (1 Jean III, 10.) « A ceci *tous connaîtront* que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres. » (Jean XIII, 35.) Au surplus, si la Parole ne nous avait pas tracé des caractères auxquels les enfants de Dieu pussent se reconnaître les uns les autres, nous ne saurions à qui appliquer les préceptes d'amour fraternel qui y sont spécialement réitérés.

Si la communication que nous venons de faire, et sur laquelle nous implorons la bénédiction du Père céleste au nom de Christ et par le Saint-Esprit, disposait quelque Eglise ou assemblée d'enfants de Dieu à prendre part à ce commencement de rapprochement fraternel, elle pourrait y participer par l'envoi d'un ou de deux députés à la prochaine conférence qui, Dieu le voulant, aura lieu à Nyon, le jeudi 20 avril prochain, à neuf heures du matin, au local de l'église.

On le voit, la préoccupation des pieux auteurs de cette *communication fraternelle* est de resserrer, autant que possible, un lien qui tend de plus en plus à se relâcher, de protester, avec les égards et les ménagements que la charité commande, contre des tendances subversives, *schismatiques*, et qui ont déjà fait un mal incalculable. C'est le moment d'unir ses efforts, d'entreprendre une lutte énergique, afin, si possible, de *sauver le reste qui s'en va mourir.*

V

La conférence convoquée pour le 20 avril, eut effectivement lieu ce jour-là. Aug. Rochat présidait. Les députés accrédités des églises de Rolle, Nyon, Lavigny, Ollon, Chardonne, l'Etivaz et Ballaigue s'y trouvaient personnellement présents. Des frères de Genève avaient également répondu à l'appel. En outre, des membres des églises d'Aigle, de Vevey, de Rossinières, de Villeneuve et de la Chaux-de-fonds assistaient à la conférence en qualité de représentants libres. Les églises de la Sauge (Oron), d'Ursins (près Yverdon), du Brassus et d'Epalinges témoignaient par écrit de leur adhésion à l'*Exposé des principes généraux* et à la *communication fraternelle.* Quelques frères séparés du culte national, à Aigle, et M. Fr. Burnier avocat, à Lutry, assuraient la conférence de leurs sentiments fraternels, mais des divergences de vues sur certains points les empêchaient de se joindre complètement aux représentants des églises. Hors du canton, l'appel avait rencontré la pleine sympathie des églises de *Bôle* et de *Gorgier* (Neuchâtel), qui, toutefois, à cause de circonstances particulières, ne pouvaient se joindre encore à l'association projetée. L'église de Berne aurait voulu trouver dans l'*Exposé des principes* quelque chose de plus accentué contre le plymouthisme. En revanche, quelques frères séparés, de Neuchâtel, faisaient des réserves inspirées, semblait-il, par des tendances plymouthistes.

Le but de la conférence de Nyon était, on l'a déjà compris, de jeter les bases d'une nouvelle association destinée à opérer un rapprochement plus étroit entre les diverses églises de la première dissidence, ou plutôt, entre les *frères séparés du culte national,* dans la Suisse française et à Berne. Les trois églises de Lavigny, Rolle et Nyon avaient pris l'initiative de ce mouve-

ment : c'est elles qui avaient provoqué la conférence de Nyon. Des délibérations de celle-ci, il résulta les décisions suivantes :

1° Il y aura une association provisoire entre toutes les églises qui ont manifesté leur adhésion aux principes de l'*Exposé scripturaire* et de la *communication fraternelle* pour travailler en commun à l'avancement du règne de Dieu. Une commission nommée par les églises collectera les fonds nécessaires et correspondra avec les ouvriers employés au travail dans le règne de Dieu. Cette commission s'occupera aussi des détails d'exécution de chaque œuvre convenue, sauf à en rendre compte aux églises associées.

2° Il y aura un conseil provisoire composé d'un petit nombre de frères choisis parmi les églises associées. Ce conseil pourrait être consulté par chaque église et même appelé par elle à se rendre dans son assemblée, comme un aide consultatif, en cas de besoin, mais non comme ayant autorité décisive.

3° Il y aura une commission provisoire chargée de recevoir et d'administrer les collectes qui seraient demandées par une église à d'autres troupeaux en faveur d'un de ses membres. Dans ce cas, la commission prendrait les renseignements convenables pour s'assurer si les circonstances de cette église l'obligent réellement à en appeler d'autres à son aide. Il est expliqué que chaque église reste libre de se servir ou non de cette commission dans les cas où une assistance lui est demandée par d'autres troupeaux.

4° La même commission provisoire, mentionnée à l'article précédent, sera chargée de recevoir et de livrer les fonds nécessaires aux frais quelconques de l'association, c'est-à-dire à tout ce qu'elle fera pour l'avancement du règne de Dieu, au sein des églises ou au dehors. Compte en sera rendu aux conférences.

Préoccupée, à juste titre, du trouble que le plymouthisme jetait de plus en plus dans les églises, la conférence exprima le vœu que le dimanche 21 mai suivant fût un jour d'humiliation et de prières. Le jeudi qui suivrait ce jour, soit le 25 mai, la conférence se réunirait de nouveau, mais cette fois dans le local de l'église de Rolle[1].

[1] *Mémorial de la conférence du jeudi 20 avril 1843, à neuf heures du matin, au local de l'église de Nyon.* (Manuscrit.)

VI

Le 25 mai, jour de l'Ascension, la deuxième conférence, réunie à Rolle sous la présidence d'Aug. Rochat, reçut l'adhésion des églises de Corcelles et de Lucens, et les témoignages de sympathie de frères venus entre autres de Lausanne. Ensuite d'un rapport sur ce que devait être l'*évangélisation* que les églises avaient décidé d'entreprendre en commun, les propositions suivantes furent adoptées :

1° Les travaux des églises associées relativement à l'évangélisation seront premièrement dirigés vers les églises associées elles-mêmes, pour évangéliser, soit dans leur sein, soit autour d'elles;

2° vers l'envoi de colporteurs de Bibles et de livres religieux dans le canton.

3° Les travaux seront dirigés vers les missions chez les Juifs, chez les païens et même chez les mahométans, en secourant, selon les occasions et les besoins manifestés, les missions déjà établies chez ces divers peuples. On pourra aussi, selon les besoins manifestés, aider des évangélistes travaillant dans les pays voisins du canton et parmi les peuples dits chrétiens, lorsque ces évangélistes seront connus comme propres à leur ministère et ayant des principes bibliques sur la marche des églises.

La conférence désigna ensuite trois frères, parmi lesquels Aug. Rochat, qui formeraient un conseil provisoire d'évangélisation.

Le lendemain 26, la conférence reprit le cours de ses travaux et s'occupa de divers sujets de doctrine et de sanctification. Elle traita en particulier et longuement la question de la *prédication de la grâce*, soit vis-à-vis des inconvertis, soit vis-à-vis des convertis eux-mêmes. A ce dernier égard, elle insista sur le danger qu'il y a à négliger les contrepoids que la Parole de Dieu apporte à l'abus de la grâce. Elle condamna la méthode

qui consiste à glisser sur les passages qui en appellent aux œuvres comme preuves de la foi, ou à les affaiblir.

Le second sujet traité dans cette conférence fut celui des *diverses violations du jour du dimanche*. On remarqua à ce propos que c'était immédiatement après la création du monde que Dieu avait béni et sanctifié le jour du repos, et que l'expérience prouvait que la vie spirituelle d'un chrétien et la bénédiction de Dieu sur lui étaient en rapport avec la manière dont il sanctifiait le dimanche.

Enfin, on indiqua un certain nombre de sujets propres à être traités dans une prochaine conférence. Un seul de ces sujets avait directement trait aux préoccupations ecclésiastiques du moment. La question était ainsi posée : « Les chrétiens doivent-ils se séparer les uns des autres pour le culte mutuel (lorsqu'ils sont déjà séparés du monde) pour des différences de vues qui ne tiennent pas au fondement du salut? Quelle est la conduite à tenir à l'égard de ceux qui opèrent des divisions entre des enfants de Dieu séparés du culte du monde, ou qui les soutiennent et les favorisent? »

La conférence de Rolle avait réuni une cinquantaine de personnes. En se séparant, elle put rendre grâce à Dieu de ce que, malgré quelques nuances, un parfait accord s'était manifesté entre les frères sur tous les points essentiels et dans toutes les délibérations[1].

VII

Conformément à une décision prise à Rolle, une nouvelle conférence eut lieu les 28 et 29 septembre à *Nyon*, toujours sous la présidence d'Aug. Rochat. Une quarantaine de délégués des églises ou de frères isolés étaient présents. La question de

[1] *Mémorial de la conférence du jeudi 25 mai 1843, au local de l'église de Rolle.* (Manuscrit.)

la *cène* fut longuement traitée et envisagée sous ses diverses faces. On admit généralement que s'il y a un *ministère* présent, c'est à lui qu'appartient la distribution de la cène, et que s'il y en a *plusieurs*, c'est au *ministère supérieur* que cette fonction appartient. A défaut de ministère, cependant, la distribution de la cène devrait se faire par l'un des frères les plus graves et les plus âgés.

Le travail dissolvant accompli par le plymouthisme au milieu des églises avait engagé celles-ci à se rapprocher, à se serrer les unes contre les autres et à s'entendre sur les moyens d'entraver une œuvre qui menaçait si sérieusement leur propre existence. La conférence de Nyon revint donc sur la question simplement posée à Rolle, et, après l'avoir mûrement examinée, elle conclut que « recevoir sans avertissement les frères qui occasionnent ou favorisent des divisions, et leur donner une entrée facile, sans précautions, dans les maisons des membres d'une église, c'est vraiment commettre la faute de prendre part à leur œuvre jusqu'à un certain degré, et manquer à ce précepte de l'Esprit-Saint : « Ne communiquez point aux œuvres » infructueuses des ténèbres, mais au contraire reprenez-les. » La conférence ne parvint point à cette conclusion sans avoir dû faire droit aux scrupules de quelques frères. On sent, en lisant le compte-rendu de la délibération, que le sol est déjà miné profondément et que les *schismatiques* ont déjà gagné bien du terrain. Le compte-rendu constata, en effet, que des frères en assez grand nombre, — on sait de quels *frères* il s'agissait alors, — parcouraient les églises et y enseignaient. En conséquence, demandait-on, quelle devait être la conduite à tenir vis-à-vis de frères qui avaient des erreurs et qui voulaient parler dans les assemblées? Ne conviendrait-il pas d'appliquer ici des mesures de prudence, semblables à celles qu'on prenait, même sous le ministère des apôtres, pour s'assurer, par le témoignage de frères bien connus, du ministère d'autres frères qui se présen-

taient aux églises comme ayant quelque vocation à y remplir? Il paraissait urgent d'user de ces précautions, par exemple vis-à-vis de *quelqu'un* qui viendrait auprès d'une église, non comme simple frère, mais *comme docteur*.

On voit par ces propositions que le malaise qui troublait les églises dissidentes ne tendait point à se dissiper. La perplexité est grande au sein de ces troupeaux autrefois si unis et qui se voient atteints d'un mal auquel on s'efforce de remédier, mais qui déjoue tous les calculs de la prudence. Dans le moment même où les églises associées délibéraient sur les mesures à prendre contre le flot montant, la polémique se poursuivait avec ardeur par le moyen de la presse. Les chefs de la dissidence se jetaient résolument dans la mêlée. Après Rochat, M. François Olivier prenait la plume. En 1843, il publiait son *Essai sur le royaume de Dieu, suivi d'un Examen rapide des vues publiées par M. John Darby sur l'apostasie de l'économie actuelle* [1], et peu après la *Défense des principes exposés dans la brochure intitulée : Essai sur le royaume de Dieu* [2]. Il va de soi que la publication de ces ouvrages avait été provoquée par des écrits dans lesquels le chef du plymouthisme dans la Suisse française avait battu en brèche les principes constitutifs des églises disciplinées. Nous ne parlons ici de cette polémique que pour accentuer encore mieux la position critique de la première dissidence, à cette époque de son histoire; nous aurons plus tard l'occasion d'y revenir. Rien, du reste, ne révèle plus clairement l'état des esprits au sein des troupeaux dissidents que l'entretien auquel se livra la seconde conférence de Nyon sur la question de la *prophétie*. On demandait : « Quelle est l'importance de l'étude de la prophétie? Ne pèche-t-on pas en l'exagérant ou en la rabaissant? » C'est aller trop loin, répondait-on, que de mettre

[1] Lyon-Paris, 167 pag.

[2] Lausanne, 1843, 126 pag.

l'étude des prophéties au niveau de l'étude des points de la Parole qui tiennent directement au salut. C'est abuser de l'étude des prophéties que de faire paraître ce sujet plus souvent que d'autres dans ses conversations, ou dans ses prédications, et que de tourner ainsi habituellement l'esprit des chrétiens vers un sujet qui peut, sous un certain point de vue, flatter l'imagination et la curiosité. Ce serait se faire une étrange illusion que de croire qu'il suffise pour être un chrétien spirituel de s'occuper beaucoup des prophéties et de parler souvent du second avènement de Christ. Toute doctrine qui agit plus sur notre tête que sur notre cœur, qui nous rend tranchants et disputeurs, et qui nous porte à mépriser l'un de ces petits qui croient en Jésus, parce qu'il n'a pas autant de connaissances que nous, toute doctrine ainsi reçue, produit en nous « la science qui enfle, plutôt que la charité qui édifie. » L'application de ces paroles à certains *frères* qui « parcouraient les églises et y enseignaient, » n'est pas équivoque.

Au reste, les églises dissidentes souffraient maintenant du mal que, grâce aux vices de leur constitution intérieure, elles avaient contribué puissamment à rendre possible. Elles devaient s'en apercevoir elles-mêmes, mais trop tard, et ce n'était pas un cas tout fortuit que celui qui imposait à l'étude de la conférence de Nyon cette question : « L'esprit radical qui travaille les hommes politiques de nos jours, ne travaille-t-il pas aussi le peuple de Dieu jusqu'à un certain point? » Cette question, si profondément caractéristique à une pareille date, devait être traitée dans la quatrième conférence, convoquée à Rolle pour le jeudi 16 mai 1844[1]. Cette conférence eut-elle réellement lieu? Nous ne sommes pas porté à le croire. Il est possible que les circonstances critiques dans lesquelles se trouvait alors la pre-

[1] *Mémorial de la conférence des 28 et 29 septembre 1843, au local de l'église de Nyon.* (Lithographié.)

mière dissidence aient apporté quelque bouleversement dans l'ordre suivi précédemment. Mais si la conférence de Rolle a eu lieu et si la question proposée y a été traitée, nous n'hésitons pas à penser que la réponse à cette question a été absolument affirmative. On se serait inscrit en faux contre l'évidence si on avait essayé de nier la présence, déjà ancienne, mais à cette heure pleinement manifeste, de l'esprit radical dans les congrégations de la dissidence.

VIII

Quoique fortement entamée par le plymouthisme, et affaiblie par la retraite d'un certain nombre de ses membres, dont quelques-uns n'avaient pas été sans influence sur sa marche, la dissidence ne songeait point à se dissoudre. Elle faisait d'énergiques efforts pour neutraliser le principe de dissolution qu'elle avait favorisé sans s'en douter et qui éclatait maintenant au grand jour dans le mouvement plymouthiste. Les tentatives d'union plus complète, d'adhérence plus intime entre les troupeaux, se manifestent, soit dans l'action des conférences dont nous venons de parler et qui paraissent avoir continué encore pendant un temps, soit dans quelque tendance à se rapprocher de la forme presbytérienne, tout en gardant avec un soin jaloux le principe du congrégationalisme. C'est ce qui nous semble ressortir de la pièce suivante, rédigée en 1845 dans des conférences tenues à Lausanne. Elle est intitulée :

Moyens de manifester la communion spirituelle que les chrétiens ont entre eux et que les églises ont les unes avec les autres par la foi en Jésus-Christ et en Jésus-Christ seul[1].

1° Les chrétiens se réunissent, dans chaque localité, autant que possible en une seule assemblée, pour persévérer ensemble dans la doctrine des apôtres, dans la communion, dans la fraction du pain et dans les prières. (Act. II, 42.)

[1] Act. IV, 12; 1 Cor. III, 11.

2° Par la doctrine des apôtres sont entendus essentiellement les points exprimés, dans les termes mêmes des Ecritures, à la fin de la présente pièce.

3° La participation à la cène appartient de droit à toute personne qui professe de croire de cœur en Christ, et qui ne dément ouvertement sa profession ni par sa doctrine ni par ses œuvres; le jugement des cœurs appartenant à Dieu qui connaît ceux qui sont siens. (Act. XX, 7; Rom. X, 9, 10; 1 Cor. X, 16, 17; 2 Tim. II, 19.)

4° Les chrétiens se supportent mutuellement, dans l'amour, sur les points à l'égard desquels ils n'ont pas le même sentiment. (Philip. III, 15, 16; Rom. XIV, XV, 1-8.)

5° Les églises ou assemblées sont placées, pour leur édification et leur gouvernement, sous la direction du Seigneur lui-même. Il y agit par sa Parole, par son Esprit et par les dons qu'il manifeste au milieu des siens, et qui donnent lieu à des ministères en rapport avec la nature et la mesure de ces dons. Ces ministères occupent dans l'église une position franche et avouée. (Eph. IV, 11-17.)

6° Les églises s'unissent pour entretenir la vérité et la vie au milieu d'elles et pour travailler à la propagation de l'Evangile dans le monde, au moyen de conférences, de réunions d'édification, d'œuvres communes dans l'intérêt de la gloire de Dieu, et par tout autre moyen qui leur paraîtra conforme à la volonté du Seigneur.

7° Les églises, tout en s'unissant par un lien central, demeurent indépendantes les unes des autres quant à leur gouvernement intérieur.

L'extrait suivant d'une lettre particulière, adressée par M. le ministre F. Olivier à M. le pasteur Ed. Panchaud, à Bruxelles, jette un jour intéressant sur l'exposé qui précède et sur les vues de ceux qui le rédigèrent :

Je suis sûr, cher frère, que, dans votre désir de rapprochement, vous ne lirez pas sans intérêt la pièce ci-jointe, qui fut rédigée à Lausanne, l'automne dernier, dans trois conférences successives et qui est approuvée par MM. Guers, Empaytaz, Lhuilier, Tronchin, Saladin, Henri de Mestral, Exchaquet, Henri Olivier, Chatelanat, Eugène Doxat, Pourtalès, Monsell, de Rodt et moi. Nous avons eu le regret de voir MM. Rochat et Du Plessis aîné retenus d'y adhérer parce qu'ils ne trouvaient pas qu'elle exprimât suffisamment leur principe qui est : d'abord l'église, puis la cène avec et dans l'église, principe en partie biblique, peut-être, mais qui n'est

ni ne peut être applicable en aucune manière à l'état actuel des croyants et qui a, à lui tout seul, causé la dissolution de l'église de Vevey. Nous avions eu la pensée de publier et de répandre ce faible essai, auquel nous présumons que les chrétiens affamés d'union pourraient, à toute rigueur, adhérer. Nous n'avons pas renoncé à notre idée ; mais nous avions cru prudent d'attendre un peu quelle tournure les événements religieux prendraient au canton de Vaud. Dès lors les partis se sont dessinés à tel point qu'il nous a semblé que ce n'était pas encore le moment de paraître. Nous verrons plus tard ce que Dieu voudra.... Vous pourrez voir que nous avons cherché à nous placer d'un côté assez près des Ecritures pour ne les contredire en rien, et, de l'autre, autant que possible, à distances égales des systèmes extrêmes et à portée de tous les frères qui fondent l'union chrétienne dans le culte sur le grand principe de la communion des saints. La neutralité, avec la vérité, tel a été le but de nos recherches.

Genève, 15 juillet 1846.

IX

Après ce que nous venons de raconter, le seul fait important qui ait trouvé place, à cette époque, dans les annales de l'ancienne dissidence, ce fut la mort d'Auguste Rochat.

Parmi les fondateurs de la dissidence, plusieurs avaient déjà quitté ce monde ; Henri Juvet en 1825, Ch. Rochat en 1838. En 1847, ce fut le tour de celui auquel sont consacrées les lignes suivantes :

« C'était le dimanche 7 mars. Il avait, comme à l'ordinaire, présidé la réunion de son église devant un assez grand nombre d'auditeurs, et comme bien souvent, hélas, il l'avait fait malgré d'assez vives souffrances physiques.... Il prêcha sur ces paroles : « Veux-tu être guéri ? » s'adressant surtout à ceux qu'on appelle des gens bien disposés, mais qui se dissimulent l'étendue de leur maladie et refusent de laisser sonder leurs plaies. Rien d'ailleurs, ni dans la prédication, ni dans le prédicateur, n'indiquait une fin prochaine..... Lorsque Rochat eut pris son léger repas de midi avec sa famille et un étudiant de

Genève, auquel il avait donné une cordiale hospitalité, selon sa coutume, il se retira dans son cabinet pour se reposer quelques moments avant le service de trois heures. La domestique de la maison étant allée, vers deux heures, lui dire que quelqu'un le demandait, elle le trouva dans son fauteuil, les deux bras croisés sur la table et la tête appuyée dessus. Elle le crut endormi, bien que ce ne fût point dans cette position qu'il prît habituellement son repos. Peu après, elle rentra parce qu'on le demandait encore. Il n'avait pas changé de posture, mais il fit un léger mouvement de la jambe, mouvement que la domestique interpréta comme une plainte de ce qu'on le dérangeait. Enfin, l'heure du service approchant, la domestique entra de nouveau : hélas! notre frère venait de passer; il y avait eu, pense-t-on, épanchement d'un abcès intérieur[1]. »

L'impression produite par la mort d'Auguste Rochat fut profonde, particulièrement, on le comprend, parmi ses amis. Ceux-là même qui n'avaient jamais vu son visage, mais qui connaissaient ses écrits et avaient retiré de leur lecture un grand bien spirituel, furent douloureusement émus à la nouvelle de ce départ subit. C'était, en effet, un homme fort qui venait de tomber et qui ne devait point être remplacé.

La mort de Rochat fut pour l'ancienne dissidence un coup bien sensible. C'était essentiellement lui qui la représentait encore le plus fidèlement, qui en soutenait les restes affaiblis. Avec lui disparaissait la clef de voûte de l'édifice, miné et chancelant. L'édifice lui-même ne pouvait tarder beaucoup à s'écrouler tout à fait.

Cependant, même après sa mort, Rochat devait conserver, au milieu du peuple chrétien, une autorité et une action bien légitimes. Quoique mort, il parle encore. Aux ouvrages d'édification sortis de son cœur et de sa plume et dont nous avons

[1] L. Burnier, *Notice sur Auguste Rochat*, pag. 176, 177.

parlé antérieurement, étaient venus s'ajouter, en 1846, les volumes intitulés : *Méditations sur les vingt premiers chapitres du second livre des Chroniques*, et *Dieu invitant les pécheurs à se repentir et à croire, les indécis à se décider et ceux qui savent à pratiquer*. Le dernier volume de ses œuvres, comprenant une *Méditation sur le déluge* et cent cinq lettres extraites de sa correspondance, parut en 1848.

X

L'ancienne dissidence existe-t-elle encore? On peut répondre hardiment, non! Mais que reste-t-il actuellement, dans le canton de Vaud, des *églises disciplinées?* Des débris dans quelques localités, des *résidus* des anciens troupeaux : à Rolle, où, depuis la mort de A. Rochat, il y a eu déviation dans un sens plus exclusif, au Brassus, où le type primitif s'est conservé avec le plus de pureté, à Concise, ou plutôt à Corcelles. Mais la *dissidence* elle-même a réellement pris fin et on ne la retrouve nulle part sous sa forme primitive : elle a dû céder sur plusieurs points à l'action prépondérante du plymouthisme, et ces concessions ont rompu le lien, déjà relâché, qui, autrefois, faisait d'elle un ensemble ecclésiastique assez compact. Plusieurs des éléments de l'ancienne dissidence sont allés au méthodisme wesleyen, quelques-uns à l'église libre naissante, le plus grand nombre au plymouthisme[1]. Quant à ses espérances, ce résidu n'en a pas; il vit modestement, sans aucun esprit de prosélytisme pour se recruter; mais quand une âme vient à lui, il l'accueille, et quand il le peut il évangélise, soit par des réunions d'appel, soit par des courses missionnaires entreprises par quelques frères.

[1] Tel a été, en particulier, le cas de l'église de Lausanne qui s'est complètement fondue dans le darbysme.

L'ancienne dissidence paraît se retrouver maintenant, mais bien modifiée, dans des assemblées d'édification formées en partie d'éléments ayant appartenu un jour au *darbysme*, mais qui l'ont quitté, sans retomber toutefois dans l'ornière de l'ancienne dissidence. Ces assemblées reçoivent dans leur sein des frères comme M. Fr. Olivier, qui va les édifier assez souvent. Elles se désignent par cette périphrase : *les frères qui se rassemblent dans tel local*... Il s'en trouve à Lavigny, à Morges, à Vevey, à Lausanne, et dans plusieurs autres localités du canton. Pour l'observateur pieux, c'est un sujet d'étonnement et encore plus de tristesse que de voir subsister ainsi, côte à côte, deux assemblées chrétiennes qui, toutes deux, professent de se réunir sur le même principe, savoir l'unité du corps de Christ, qui, toutes deux, ont la même doctrine, les mêmes cantiques, la même forme de culte, et qui, malgré tout cela, ne marchent pas ensemble. C'est là le résultat d'un fractionnement dont l'explication appartient à l'histoire du plymouthisme plus qu'à celle de la première dissidence. Nous nous bornerons donc, pour le moment, à constater ce fait ecclésiastique assez étrange[1].

Il serait difficile de dire exactement quelle a été l'influence absolue de l'ancienne dissidence sur le mouvement religieux en général, dans notre canton. Elle a fait du bien, certainement; dans quelques endroits, en revanche, elle a fait plus de mal que de bien. Ce qui est incontestable, cependant, et ce qui, à nos yeux, n'est pas le moindre service que la dissidence ait rendu, c'est qu'elle a agi dans le sens de la liberté religieuse. Dans notre pays, la lutte pour cette sainte cause a été entamée par elle; elle a combattu, elle a souffert, et, à cet égard, comme à d'autres, nous n'en doutons pas, son travail n'aura pas été vain. C'est là un mérite qu'il serait profondément injuste de lui dénier.

[1] M. Fr. Olivier a écrit quelques pages instructives sur ce sujet. Voy. *Ressemblance et Dissemblance*, Lausanne, 1874, imprimerie Corbaz, 8 pag.

CHAPITRE II

Le méthodisme wesleyen.

ARTICLE Ier. LA THÉOLOGIE MÉTHODISTE

Eglise nationale et dissidence. — *Jean Wesley*. — La société d'Oxford. — Le nom de *méthodistes*. — Wesley et les moraves. — L'œuvre de Wesley à Bristol. — Fondation de la société méthodiste. — La dogmatique de Wesley. — Etude historico-critique de ce système. — G. Whitefield. — Le sermon de Wesley sur *la libre grâce de Dieu* et les *Archives du christianisme*. — Calvinisme et méthodisme. — Le libre arbitre et l'élection. — L'assurance du salut. — La perfection chrétienne. — Une page d'*A. Vinet*. — Conséquences pratiques de la doctrine wesleyenne. — Antinomianisme et méthodisme. — Arminianisme. — Wesley, théologien ? — Opinion des méthodistes sur Wesley et sur leur société.

I

Il y avait déjà près de vingt ans que le réveil avait éclaté dans le canton de Vaud. L'église nationale semblait imprégnée de l'esprit qui animait la grande majorité de ses conducteurs spirituels, et le spectacle offert par une activité chrétienne pleine de zèle était bien propre à réjouir les hommes pieux, à quelque église qu'ils appartinssent. Il existait en effet deux églises dans le canton de Vaud. A côté de l'établissement officiel, dans le sein duquel une belle œuvre s'accomplissait, on voyait s'élever un certain nombre de congrégations qui, sans former une église unique, n'en constituaient pas moins une société ecclésiastique distincte désignée par le nom de *dissidence*. Les rapports officiels entre ces libres sociétés et l'église nationale étaient absolument nuls, mais il existait entre les dissidents et les membres vivants de l'église nationale le puissant lien d'une même foi et d'espérances semblables. Des relations personnelles s'établissaient sur le terrain d'œuvres communes d'évangélisation, et,

malgré l'antagonisme des principes ecclésiastiques, la paix régnait entre les chrétiens du canton de Vaud.

Dans cet état de choses, il ne semblait pas qu'il y eût place au milieu de nous pour d'autres églises ou congrégations religieuses. Cependant, c'est précisément à l'époque où le canton de Vaud paraissait être entré dans une voie de progrès spirituels, de vie religieuse forte et active, dans une voie où il pouvait se suffire à lui-même et n'avoir nul besoin d'un secours étranger, que deux sociétés d'origine anglaise vinrent simultanément dresser leurs tentes sur les bords du Léman. Le méthodisme wesleyen d'un côté, et le plymouthisme de l'autre, animés tous deux d'un ardent esprit de prosélytisme, tous deux autoritaires quoique partant de points de vue diamétralement opposés et absolument inconciliables, semblaient s'être donné rendez-vous à la même heure et dans le même pays pour y entreprendre, chacun de son côté et selon sa méthode particulière, une œuvre de propagande.

Occupons-nous tout d'abord du premier de ces systèmes ecclésiastico-dogmatiques.

II

Le fondateur du méthodisme, *Jean Wesley*, naquit le 17 juin 1703 à Epworth dans le Lincolnshire et mourut le 2 mars 1791. Il appartenait à une famille de pasteurs dans laquelle la vertu et la piété s'étaient conservées au milieu du relâchement général qui caractérisait le XVIIIe siècle.

En 1720, Wesley arrivait à l'université d'Oxford et suivait les cours du *Christ-Church College*. La vie déréglée des étudiants, des futurs pasteurs de l'église anglicane, l'étonna et le scandalisa profondément. Lui-même, cédant à certaines propensions ou à certains besoins de son esprit, s'adonnait à une lecture assidue d'écrivains mystiques et ascétiques aussi peu sûrs

pour ce qui concerne le fondement évangélique qu'utiles pour ceux qui savent séparer l'erreur des vues profondes et expérimentales de ces auteurs. En 1728, il était consacré au saint-ministère et il se retirait à Epworth, auprès de ses parents.

Cependant Charles Wesley, frère de Jean et de cinq années plus jeune que lui, était aussi venu faire ses études à Oxford et y avait formé avec d'autres étudiants une petite association d'un caractère tout à la fois religieux et littéraire. Ces jeunes gens, en très petit nombre du reste, éprouvaient de sérieux besoins spirituels, et leur association était pour eux et pour d'autres un foyer de vie religieuse. Mais quiconque veut vivre dans la piété qui est selon Jésus-Christ doit s'attendre à des persécutions, et les jeunes étudiants d'Oxford ne manquèrent pas de voir cette parole se réaliser à leur égard. Comme ils se distinguaient, non seulement par leur vie chrétienne, mais encore par leur stricte observation des statuts universitaires, nombreux, compliqués, tombés pour la plupart en désuétude, on les stigmatisa du nom de *méthodistes*, dont l'occasion et l'étymologie ont été différemment expliquées. A cet égard la question est tranchée par le témoignage de Wesley lui-même : « Ce nom, dit-il, fut donné pour la première fois à trois ou quatre jeunes gens par un étudiant de Christ-Church, soit par une allusion à une ancienne secte de médecins ainsi appelés, soit à cause de la régularité de leurs études et de leur conduite plus *méthodique* que ne l'était celle des autres étudiants[1]. »

En 1729, Jean Wesley étant revenu à Oxford, devint tout naturellement le centre de la petite association. Il lui donna des règles rigides, empreintes d'un cachet d'ascétisme tempéré cependant par une activité chrétienne digne de toute sorte d'éloges. Les associés se mirent à évangéliser, à visiter les malades

[1] Préface de l'écrit intitulé : *the Character of a methodist*. Bristol 1742. — Dans un dictionnaire qu'il publia en 1743, Wesley définit ainsi le méthodiste : « Celui qui vit selon la méthode prescrite dans la Bible. »

et les prisonniers. Mais Jean Wesley n'était point encore au clair sur les doctrines évangéliques; il confondait, par exemple, la justification avec la sanctification. Il était angoissé.

En 1735, Wesley et son frère s'embarquèrent pour la Géorgie, colonie alors nouvellement fondée, où ils devaient remplir à la fois les fonctions de pasteurs pour la population anglaise et de missionnaires parmi les Indiens. Pendant la traversée, et en Amérique même, Jean Wesley fit connaissance avec les moraves, dont les principes évangéliques dissipèrent son ignorance spirituelle. A son retour à Londres, il entra en rapport étroit avec les membres de cette dénomination, et la première société religieuse régulièrement organisée à laquelle il prit part, se composait principalement de moraves. Sa conversion eut lieu en 1738. Les moraves l'avaient introduit dans la vie nouvelle de la régénération. Il leur emprunta la méthode de travailler à la réformation des églises nationales en fondant dans leur sein de petites églises qui pouvaient seules ramener et maintenir la vie en elles. Plus tard il y eut désaccord sur quelques points, on se sépara, et de cette séparation naquit la *société méthodiste wesleyenne* proprement dite.

III

Jean Wesley s'étant mis à prêcher à Londres les doctrines vitales de l'Evangile, vit les chaires de l'église anglicane se fermer devant lui. Il commença alors, mais non sans quelque hésitation, à prêcher en plein air. C'était à Bristol. Ce fut là le premier indice d'un abandon réel de la discipline ecclésiastique et, par suite, d'une séparation virtuelle de l'église anglicane, mais ce fut aussi le commencement d'une œuvre immense et bénie. Voici du reste en quels termes Wesley raconte lui-même les débuts de cette œuvre : « Vers la fin de 1739, huit ou dix

personnes vinrent vers moi à Londres; elles paraissaient fortement convaincues de péché et soupirer sérieusement après la rédemption. Elles désiraient, comme le firent deux ou trois autres de plus, le jour suivant, que je passasse quelque temps avec elles en prières, et que je leur montrasse comment elles fuiraient la colère à venir qu'elles voyaient constamment suspendue sur leurs têtes. Afin d'avoir plus de temps pour cette œuvre importante, je désignai un jour où elles pourraient venir toutes ensemble; ce que, dès lors, elles firent toutes les semaines, savoir le jeudi au soir. A celles-ci, et à tous ceux qui désiraient se joindre à elles (car leur nombre augmentait journellement), je donnais de temps en temps les avis que je jugeais les plus nécessaires pour elles, et toujours nous terminions notre réunion par une prière inspirée par leurs divers besoins. Telle fut la naissance de la société mère, d'abord à Londres, puis en d'autres lieux. Une telle société n'est pas autre chose « qu'une compagnie de gens ayant la forme et cherchant » la réalité de la piété (*godliness*), unis dans le but de prier » ensemble, de recevoir la parole d'exhortation, et de veiller » les uns sur les autres dans l'amour, afin de s'entr'aider mu» tuellement pour achever leur salut[1]. »

C'est en 1740 que la société méthodiste prend sa première forme : elle ne tarde pas à recevoir un rapide développement. On y pratique déjà les *réunions intimes d'expérience* et les *agapes*. En 1742, à Londres, la société est divisée en *classes*, ce rouage important de l'organisation méthodiste; elle admet la participation des auxiliaires *laïques*. L'année suivante, nous voyons apparaître l'idée des *circuits*. Autour d'un noyau central, on devait grouper un certain nombre de points d'évangélisation

[1] Conf. *A Compendium of the laws and regulations of wesleyan methodism.* With notes and an appendix. By *Edmund Grindrod.* London 1842. Cet ouvrage de 464 pag., divisé en quatre parties, contient l'historique des origines de la société et l'exposition de ses lois et règlements, de son organisation, etc.

dont un prédicateur aurait la surveillance et qu'il parcourrait continuellement en en faisant le tour ou circuit.

Le couronnement du système méthodiste fut posé en 1744, époque de la première *conférence*. Là se rencontrèrent six pasteurs et quatre prédicateurs laïques. Ils y établirent la matière de l'enseignement religieux, savoir : les doctrines de la repentance, de la foi, de la justification, de la sanctification, du témoignage de l'Esprit. Ils posèrent également les règles ou la méthode de la prédication. Enfin, quant à sa position vis-à-vis de l'église anglicane, la *société* ne se séparait pas en théorie; elle posait en principe qu'il fallait obéir aux évêques dans les choses indifférentes, mais le fait parlait plus haut que les protestations d'attachement aux institutions de l'église établie, et les méthodistes ne tardèrent pas à former une véritable communauté séparée.

Pendant sa vie, Wesley demeura le lien visible de la vaste organisation à laquelle il avait donné le jour. « Sa volonté était la loi de toute la communauté, et, à peu d'exceptions près, tous les partis se fiaient implicitement à son éminente sagesse, à son intégrité incontestable et à sa piété supérieure[1]. » Après lui, la conférence annuelle devint la cour suprême où se débattent encore actuellement les grands intérêts de la société[2].

IV

Les lignes qui précèdent ne sauraient caractériser d'une manière suffisante le méthodisme wesleyen, et cela pas plus au point de vue de ses doctrines religieuses qu'au point de vue

[1] Grindrod's *Compendium*, etc.

[2] Pour tout ce qui concerne Wesley et le méthodisme dont il fut le fondateur, on consultera avec fruit l'ouvrage de M. Matth. Lelièvre, intitulé : *John Wesley, sa vie et son œuvre.* Paris 1863. Voy. aussi quelques articles insérés par M. E. Schérer dans la *Réformation au XIX*e *siècle*, 1847. (*Wesley et le wesleyanisme.*)

de son organisation ecclésiastique. Il importe, pour l'intelligence même de l'œuvre entreprise dans le canton de Vaud par les représentants du wesleyanisme, que nous entrions dans plus de détails. Exposons d'abord sommairement la dogmatique de Wesley.

Elevé dans l'église anglicane, Wesley en garda toutes les doctrines fondamentales. Sa théologie était celle des trente-neuf articles. Il était d'accord avec les églises évangéliques sur le dogme de la chute et du péché originel. Il retenait en particulier le centre vivant et scripturaire de la justification gratuite par la foi au Sauveur. Cependant, quant à la nature de la foi, il confondit longtemps le sentiment personnel du pardon avec la croyance en Christ, donnant ainsi à la foi pour objet, non la personne et l'œuvre du Sauveur, mais l'assurance même du salut. La foi, dans ses écrits, revêt bien plus le sens général d'évidence des choses invisibles et de confiance en Dieu et dans le mérite de Christ, que le sens spécial de l'acte par lequel le chrétien embrasse le Sauveur et sa croix[1].

Si, sur les points fondamentaux, Wesley est en général strictement orthodoxe, il est cependant deux doctrines au sujet desquelles il a exprimé une opinion particulière très arrêtée, la *prédestination* et la *perfection chrétienne.*

Wesley a attaqué la doctrine de la prédestination avec beaucoup de violence. Dans son sermon sur *la libre grâce de Dieu,* il s'exprime ainsi : « La prédestination est diamétralement opposée, soit au caractère de Dieu, soit à l'opération du Saint-Esprit qui est la sainteté et la consolation, soit à la véracité du

[1] Conf. la *Réformation au XIX*e *siècle*, 1847, N° 42, 21 octobre. — M. C. Cook, dans la brochure qu'il fit imprimer à Nîmes, en 1849, en réponse à la *Réformation*, brochure intitulée : *Wesley et le wesleyanisme justifiés*, soutient (pag. 68, 69) que Wesley ne méconnaissait point le sens spécial relevé par M. Schérer, et il cite comme preuves plusieurs cantiques de Wesley où la confusion de la foi avec l'objet de la foi est évitée avec soin. Il est à remarquer que Wesley n'est pas toujours catégorique sur ce point.

Seigneur, qui ne trompe personne lorsqu'il invite à lui tout le genre humain; soit à l'expérience de tous les fidèles, qui confessent, à récidive, que leur salut dépend de leur persévérance. Et c'est pour cela que je repousse, oui, que j'abhorre la doctrine de la prédestination, et que je plains sincèrement ceux qu'elle a déçus. » Il déclare la doctrine de la prédestination contraire à l'Ecriture, opposée à toute moralité, et, par-dessus tout, blasphématoire[1].

L'élection et la réprobation consistent, selon Wesley, dans le décret éternel de Dieu de sauver ceux qui croiraient, de comdamner ceux qui ne croiraient pas, dans la prescience de Dieu qui arrête de sauver les uns et de condamner les autres, selon la prévision qu'il a de leurs œuvres[2].

Les disciples de Wesley ne sont pas moins explicites que leur maître sur ce point. « Selon nous, dit l'un d'eux, l'élection de grâce est le choix de tous ceux qui croient; elle a lieu dans le temps, lorsque l'homme a cru, et elle est conditionnelle, puisqu'elle ne se fait qu'à la condition de la foi.... Etre élu, c'est être séparé du monde, sanctifié par l'Esprit et avoir la foi en la vérité.... Un élu n'est rien autre chose qu'un croyant, et l'élection est le choix de tous ceux qui croient, choix fait à l'instant même de leur foi et non auparavant[3]. »

[1] Nous renvoyons ici à la brochure publiée en 1841 par M. C. Malan, sous ce titre : *La souveraine et sainte grâce de Dieu.* (Bordeaux. 120 pag.) Dans cet écrit polémique, M. Malan cite, en le réfutant, le sermon de Wesley sur *la libre grâce de Dieu*, CXXVIIIe sermon, des *On several occasions*. La traduction de ce sermon avait pour auteur M. Ch. Cook, ministre wesleyen, qui estimait que cet écrit réfutait avec force « les doctrines parallèles d'une *grâce rétrécie* et d'une *colère divine gratuite.* » M. Cook répondit à M. Malan par une brochure intitulée : *l'Amour de Dieu pour tous les hommes.* (Valence 1842. 131 pag.)

[2] *Dialogue between a predestinarian and his friend,* 1741. — *La libre grâce de Dieu*, § 29.

[3] *Cours de méthodisme*, par Philippe Boucher, professeur à la société de civilisation. (Paris 1836. 299 pag.) La société de civilisation, à Paris, ayant formé dans son sein une école de philosophie éclectique positive, le méthodisme prit place parmi les

Les wesleyens enseignent donc qu'« un homme n'est sauvé qu'au moment où il croit que Jésus est son Sauveur, et que sa foi est la condition de son salut[1]. » Ils pensent que « l'élection dont il est question dans l'épître aux Ephésiens, et la réprobation enseignée dans le IXe aux Romains, sont une élection collective de certains peuples à posséder certains avantages, et une réprobation collective de certains autres peuples de ces avantages. Ainsi, directement, l'élection personnelle ne serait point enseignée dans ces passages[2]. »

De ces notions sur l'élection, aussi bien que sur le mode d'appropriation du salut, découle naturellement la doctrine de l'*universalité de la rédemption.* « Nous croyons, disent les méthodistes, que Jésus-Christ est mort pour tous les hommes, c'est-à-dire pour que les péchés de tous soient rémissibles, et pour que, aux conditions de l'alliance évangélique, tous les hommes soient sauvés[3]. » A leurs yeux, la « doctrine qui nie l'universalité de la rédemption, est de toutes les doctrines étranges de ces *derniers temps* celle qui a le moins de fondement dans la Parole de Dieu[4]. » Cependant, cette affirmation de l'universalité de la rédemption ne doit pas être confondue avec la doctrine qu'on appelle l'*universalisme.* « Lorsque nous disons que Christ est mort pour tous, nous ne voulons pas dire qu'il ait, par son sacrifice, obtenu la rémission actuelle des péchés de tous ; ce serait maintenir qu'il a rétabli dans la vie et l'amour de Dieu les incrédules aussi bien que les croyants,

différents cours auxquels la formation de cette école avait donné naissance. Les leçons de M. Boucher eurent lieu pendant l'hiver de 1832 à 1833. Il ne semble pas qu'elles aient eu beaucoup de succès. Les citations ci-dessus sont empruntées aux pag. 129, 130, 134.

[1] Conf. *le Wesleyanisme et la Bible*, par Eug. Sumichrast, (Genève 1842. 94 pag). pag. 17, 46, 54.

[2] *Cours de méthodisme*, pag. 125.

[3] Ibid. pag. 81.

[4] C. Cook. *l'Amour de Dieu pour tous les hommes*, pag. 15, 24.

les impurs aussi bien que les saints; nous entendons, et cela est convenu, que par sa mort il a placé tous les hommes dans la possibilité d'être justifiés, aux conditions de l'alliance évangélique, son sacrifice ayant rendu conciliable avec les perfections de Dieu le pardon du pécheur croyant. » C'est ainsi que s'exprime M. Boucher dans son *Cours de méthodisme*[1].

V

Il est admis dans la dogmatique wesleyenne, et ceci est une conséquence ou une condition de ce qui précède, que « tout homme a, en venant au monde, une grâce suffisante, une force pour croire en Christ, pour accepter ou refuser le salut[2]. » — « Il y a, dit encore M. Boucher, en tout homme, d'où qu'elle lui vienne, peu importe, capacité de croire, car il sera absous ou condamné parce qu'il aura ou parce qu'il n'aura pas cru; tout homme est donc capable de croire, puisque devant le juste Juge on ne saurait être puni pour n'avoir pas fait ce qu'on était incapable de faire, ou récompensé pour avoir fait ce qu'il était impossible de ne pas faire[3]. » Il est vrai que « *par sa nature* l'homme ne peut que pécher, c'est pourquoi *par sa nature* il n'est pas libre. Mais parce que l'homme n'est pas libre *par nature*, ce n'est pas une raison pour qu'il ne le soit pas autrement. Il y a plusieurs choses que nul n'a *par nature* et que *tous* possèdent par grâce.... Il en est de même de la liberté; au jour où Adam a mangé du fruit défendu, « elle est morte, » et aucun descendant d'Adam ne la tient plus de son père; mais par la grâce de l'*Agneau immolé dès avant la fondation des siècles*, elle est de nouveau rendue à tous les hommes. Ainsi le libre arbitre

[1] Pag. 179,
[2] Conf. Sumichrast, *le Wesleyanisme*, etc., pag. 39.
[3] *Cours de méthodisme*, pag. 128.

ne se trouve plus en l'homme *naturel*, mais il se trouve en l'homme *racheté*, et comme Christ a racheté tous les hommes, même ceux qui le renient (2 Pier. II, 1), tous possèdent la liberté, tous sont libres de se déterminer pour Mammon ou pour Dieu, pour l'enfer ou pour le ciel[1]. » Ainsi, dans l'opinion des méthodistes, l'homme a une volonté libre, et s'il en fait bon usage, c'est le bien qu'il choisit. Si donc le salut lui est offert et qu'il veuille l'accepter et se l'approprier, ce salut lui appartient. Donc, ce salut est pour quiconque le veut[2]. La grâce de Dieu toute libre et toute gratuite en elle-même, l'est aussi en tous les hommes et pour tous les hommes, sans exception. Décrétée au cœur de Dieu pour chaque mortel, elle les concerne tous, un par un, car elle est infinie et sans limites. Aussi supposer et dire que cette grâce soit restreinte et comme rognée, et qu'ainsi même un seul des hommes n'y soit pas compris, c'est certainement diminuer la nature de Dieu, et surtout son amour ; c'est blasphémer[3].

Conséquent avec ses principes, puisque beaucoup d'hommes, malgré leur rachat accompli par Christ, ne sont pourtant pas sauvés, Wesley rejetait la doctrine de la *persévérance finale*, et ses disciples enseignent encore que l'homme qui a reçu la grâce de Dieu et qui l'a possédée pendant un temps, peut la perdre par sa faute, par sa négligence, ou par l'attrait que le péché conserve encore pour lui. Le wesleyen raisonne donc ainsi : Si j'ai aujourd'hui le sentiment de la possession de Dieu dans le cœur, et que je sois assuré que *maintenant* je suis enfant de Dieu, cependant ce témoignage de l'esprit de Dieu en moi ne renferme pas *nécessairement* la pleine assurance de ma persé-

[1] *Cours de méthodisme*, pag. 257, 258. *Wesley et le wesleyanisme justifiés*, pag. 55.

[2] Malan : *La souveraine et sainte grâce de Dieu*, pag. 42. — Mme Rogers disait au Seigneur : « Je t'appartiens par mon libre et plein consentement. » (*Journal de Mme Rogers*, pag. 73.)

[3] Wesley, *La libre grâce*, § 23.

vérance future. Je sens et je sais que je suis en Christ à présent, et cela me suffit ; *je ne m'inquiète pas du lendemain ;* mais je demeure en lui par la foi, d'heure en heure, ou plutôt de moment en moment. Cependant je n'ai ici ni doute ni crainte à l'égard de ma persévérance future, quoique, je l'avoue et je le reconnais, je n'aie pas une assurance pour l'avenir, mais seulement une assurance de ce qui est dans le moment actuel [1]. Ainsi « ceux qui ne conservent pas la foi, comme le dit saint Paul, perdent leur union avec Christ, et, avec elle, tous les grands et glorieux privilèges que cette union leur procurait [2]. »

VI

« Wesley, nous dit un de ses plus récents biographes, avait de bonne heure embrassé la doctrine de la *perfection chrétienne*. Il croyait et enseignait qu'il est possible au chrétien d'arriver dans ce monde à une victoire complète sur le péché. Il considérait que cette doctrine était le grand dépôt que Dieu avait confié aux méthodistes et que leur mission spéciale était, non de former un parti religieux, mais de répandre la sainteté dans le pays [3]. » Le fondateur du méthodisme a longuement développé ses vues sur ce sujet dans son *Exposition de la perfection chrétienne* [4]. Dans une espèce d'introduction historique, il raconte de quelle manière il fut conduit, pendant le cours de plu-

[1] *La libre grâce de Dieu*, §§ 14, 15, 16.

[2] *L'amour de Dieu*, etc., pag. 112.

[3] Matth. Lelièvre, *John Wesley*. etc. Voy. aussi dans le *Journal de Mme Rogers*, pag. 178, le récit d'une prédication de Wesley sur ce sujet.

[4] Cet ouvrage a été traduit de l'anglais sur la seizième édition, et accompagné de notes par M. *Anthelme Boucher*. (Lausanne 1840. 180 pag.) Il est juste de dire que ces notes, dues à M. Boucher, n'ont jamais été approuvées par les chefs du méthodisme contemporain. Le traducteur y exagère encore l'exégèse souvent plus que subtile de l'auteur et son anthropologie défectueuse.

sieurs années, à embrasser la doctrine de la perfection chrétienne. Quel que soit l'intérêt que présente ce récit, nous ne saurions le reproduire dans ces pages; nous y renvoyons le lecteur curieux de détails biographiques et psychologiques. Rappelons seulement que Wesley avait beaucoup lu les ouvrages mystiques, parmi lesquels l'*Imitation de Jésus-Christ* avait naturellement pris place.

Amené graduellement aux principes dont il devait se constituer l'apôtre zélé et le défenseur le plus ardent, Wesley publia en 1739 le premier traité qu'il eût encore écrit expressément sur ce sujet. Pour que personne n'eût de prévention avant de l'avoir lu, il lui donna le titre indifférent de *Caractère du méthodiste.* Il y décrivait en ces termes le chrétien parfait, c'est-à-dire le méthodiste : « C'est un homme qui aime le Seigneur son Dieu de toute son âme, de toute sa force, de toute sa pensée. » Cette définition était suivie de développements qui montrent comment cet amour se manifeste et se déploie en tous sens [1].

L'année suivante, Wesley prêcha un sermon sur Philippiens III, 12-15, dans lequel il s'efforçait de montrer en quel sens les chrétiens ne sont pas parfaits et en quel sens ils le sont. Les chrétiens ne sont pas parfaits en ce qu'ils sont sujets à l'ignorance, à l'erreur, aux tentations. Quelques-uns, il est vrai, peuvent être exempts de tentations pendant des semaines, des mois ; mais en général le chrétien est tenté comme Jésus-Christ lui-même l'a été.

D'un autre côté les chrétiens sont parfaits en ce qu'ils ne commettent aucun péché. « Tout chrétien est parfait jusqu'au point de ne pas commettre le péché. C'est la glorieuse liberté de tout chrétien; oui, lors même qu'il n'est qu'un petit enfant en Christ. Mais c'est seulement des chrétiens avancés qu'on peut affirmer

[1] *Exposition de la perfection*, etc., pag. 8-10.

qu'ils sont parfaits en un sens tel, qu'ils sont en outre exempts de mauvais désirs et de mauvais sentiments [1]. »

Wesley, supposant que la prévention générale contre la perfection chrétienne venait peut-être de ce que la nature de cette perfection n'était pas comprise, accordait volontiers qu'il n'y a point en cette vie de perfection qui dispense de pratiquer le bien et de suivre toutes les ordonnances de Dieu, ni qui soit exempte d'ignorance, d'erreurs, de tentations et de mille infirmités tout à fait inséparables de la chair et du sang. Et si, à teneur de cet aveu, on lui demandait : Qu'entendez-vous donc par un *homme parfait?* il répondait : « Nous entendons celui en qui se trouvent les sentiments qui étaient en Christ, et qui marche comme Jésus-Christ lui-même a marché ; c'est l'homme qui a les mains nettes et le cœur pur, ou qui est purifié de toute souillure de la chair et de l'esprit ; c'est celui en qui il n'y a point d'occasion de chute et qui, par conséquent, ne commet point le péché. Pour expliquer ceci un peu plus en détail, nous comprenons par cette expression scripturaire, un homme parfait, celui en qui Dieu a accompli sa fidèle promesse : « Je » vous nettoierai de toutes vos souillures et de toutes vos idoles ; » je vous délivrerai aussi de toutes vos souillures. » Par là, nous comprenons celui que Dieu a sanctifié entièrement, esprit, âme et corps ; celui qui marche dans la lumière comme Dieu est dans la lumière ; celui en qui il n'y a plus de ténèbres, le sang de son fils Jésus-Christ l'ayant purifié de tout péché.... Un tel homme est saint comme Dieu qui l'a appelé est saint, et dans son cœur et dans toute sa conduite.... En un mot il fait la volonté de Dieu sur la terre comme elle est faite dans le ciel [2]. »

[1] *Exposition*, etc., pag. 78.

[2] *Exposition*, etc., pag. 26-28.— Voy. dans le *Journal de Mme Rogers*, pag. 195, une prédication de M. de la Fléchère, qui déclare, à la gloire de l'amour de Dieu, qu'il est *délivré du péché*. « Oui, je rends maintenant témoignage à la gloire de sa grâce : je suis réellement mort au péché et vivant à Dieu par Jésus-Christ, qui est mon Seigneur et qui règne sur chaque mouvement de mon âme. »

Au mois de juin 1744, lors de la première conférence méthodiste, les pasteurs et les prédicateurs réunis examinèrent sérieusement la doctrine de l'entière sanctification ou perfection. A la question de savoir si le fait d'être un *chrétien parfait* impliquait que *tout péché intérieur* était ôté, il fut répondu catégoriquement : « Sans aucun doute ; car comment pourrait-on dire que nous sommes *délivrés de toutes nos souillures*[1] ? (Ezéch. XXXVI, 29.) » Dix-neuf ans plus tard, la conférence définissait en ces termes la perfection : « C'est le pur amour de Dieu et de l'homme ; c'est aimer Dieu de tout notre cœur, de toute notre âme, et notre prochain comme nous-mêmes ; c'est l'amour gouvernant notre cœur, notre vie, et animant tous nos sentiments, toutes nos paroles et toutes nos actions[2]. »

Les représentants actuels du méthodisme sont tout aussi nets que leur maître dans leurs affirmations sur ce point. C'est ainsi que, dans son *Cours de méthodisme*, le professeur Boucher nous dit : « La perfection chrétienne implique l'état de l'âme qui répond à la volonté du Créateur, la complète adaptation aux desseins de Dieu.... Pour être plus clair encore, nous disons que la perfection est la délivrance de tout péché.... La perfection consiste à ne pas transgresser volontairement la loi de Dieu telle qu'on la connaît[3]. En d'autres termes, la perfection chrétienne est la maturité des grâces, une parfaite repentance, une foi parfaite, une parfaite humilité, une parfaite espérance, un parfait renoncement, et par-dessus tout un parfait amour envers Dieu par Jésus-Christ, une parfaite charité envers notre prochain. La puissance sur tout péché au dedans et au dehors provenant d'une parfaite purification du cœur par le Saint-Esprit,

[1] *Exposition*, etc., pag. 29. — [2] *Ibid.* pag. 39.

[3] Pour des agents libres, rien n'est péché, sinon ce que notre volonté choisit en opposition à la volonté de Dieu ; ou, comme M. Wesley le dit : « Il n'y a que la transgression volontaire d'une loi connue, qui soit péché. » (Lettre de Mme Rogers dans son *Journal*, pag. 376.)

telle est la vue la plus claire que nous puissions donner de ce qu'on entend par la perfection [1]. » Et plus loin le même auteur ajoute : « Nous pouvons être parfaitement délivrés du péché, qui est la transgression de la loi de Christ, et parfaitement remplis de l'amour, qui est l'accomplissement de cette même loi. Nous devons attendre une perfection telle que nous puissions vivre, sans interruption, sans cesse, dans la sainteté, l'obéissance filiale à Dieu ; notre perfection doit être de vivre tous les jours, toutes les heures, toutes les minutes de notre existence, dans la sainteté universelle de cœur et de vie, ne faisant point le péché, ne nous séparant pas de la communion de Dieu, n'ayant point de condamnation, mais un bon témoignage de notre conscience et de l'Esprit, étant morts au péché et vivants à la justice [2]. »

Rien de plus catégorique, on en conviendra, que ces affirmations. A la vérité, un des défenseurs contemporains de la doctrine de Wesley semble hésiter à se rendre solidaire de ce qu'il y a d'absolu dans les paroles que nous venons de citer. M. Malan, dans sa *Souveraine et sainte grâce de Dieu*, avait posé à l'élève de Wesley la question suivante : « Je vous demanderai si c'est de bonne foi que vous parlez de *sainteté parfaite* pour l'enfant de Dieu ici-bas?... Dites-le-moi tout franchement, bon ami : êtes-vous absolument saint? Est-il vrai que vous ne péchez plus? Parlé-je maintenant à un être parfait [3]? » Une question aussi précise exigeait, semble-t-il, une réponse non moins précise. M. Cook, qui la relève, après avoir lancé à M. Malan un argument *ad hominem* qui ne saurait prouver quoi que ce

[1] « Lorsque l'Esprit de Dieu nous convainc de péché (ce qui est son œuvre), nous devons abandonner le péché; et le pouvoir de le faire nous est toujours communiqué. Cet abandon du péché est un acte de l'homme. » (Lettre de Mme Rogers dans son *Journal*, pag. 386.)

[2] *Cours de méthodisme*, pag. 268, 269.

[3] *Souveraine et sainte grâce*, pag. 102.

soit, se borne à en appeler à la fidélité de Dieu qui n'est mise en doute par aucun chrétien[1]. Mais on ne serait point autorisé à conclure de cette fin de non-recevoir que M. Cook ne partage pas entièrement les vues de ses coreligionnaires, puisque sa brochure est tout entière destinée à soutenir ces vues.

VII

La pensée des wesleyens est donc bien que le croyant peut parvenir à l'état de perfection dès cette vie, mais par la grâce de Dieu et la foi en Jésus-Christ seulement. Qui pourrait, disent-ils, prétendre en effet que Dieu ne peut pas accorder cette grâce et sauver parfaitement, sur cette terre déjà, ceux qui le lui demandent? C'est une grâce que Dieu accorde en un moment, à laquelle on parvient par un simple acte de foi, tantôt plus tôt, tantôt plus tard, après la justification. Le plus souvent on la reçoit assez peu de temps avant la mort, mais souvent aussi longtemps avant, suivant qu'on la recherche avec plus ou moins de foi et de persévérance[2]. Quand on y est arrivé, l'Esprit de Dieu en rend témoignage; il déclare à celui qui a reçu cette grâce que maintenant c'est Dieu qui règne seul dans son cœur, qu'il est purifié de toute iniquité, de toute souillure de la chair et de l'esprit.

Ceux qui sont parvenus à cet état de perfection peuvent croître en grâce, et cela, non seulement tandis qu'ils sont dans le corps, mais aussi pendant toute l'éternité[3]. En revanche, ils peuvent

[1] Cook, *l'Amour de Dieu pour tous les hommes*, pag. 89-92.

[2] *Exposition*, etc., pag. 76. — M. Cook (*Wesley et le wesleyanisme justifiés*, pag. 72) admet que tous les ministres pieux de toutes les églises prêchent souvent la perfection chrétienne, mais comme une loi, un devoir, un précepte, tandis que les wesleyens la prêchent de plus comme une grâce, un privilège, un don du Seigneur. M. Cook ajoute que « la différence est très grande quant aux résultats. »

[3] *Exposition*, etc., pag. 67.

aussi déchoir de la perfection. « Je suis très assuré, dit Wesley, qu'ils le peuvent; les faits l'ont prouvé d'une manière incontestable. Autrefois, nous pensions que l'homme sauvé du péché ne pouvait y retomber; maintenant nous savons le contraire. Nous sommes environnés d'exemples de personnes qui éprouvèrent autrefois tout ce que j'entends par perfection; ils avaient le fruit et le témoignage de l'Esprit; mais maintenant ils ont perdu l'un et l'autre. Personne ne subsiste par quelque vertu qui soit renfermée dans la nature même d'un tel état; il n'existe aucune élévation ni aucune puissance de sainteté d'où il soit impossible de tomber[1]. » Toutefois, si la déchéance est possible, le relèvement l'est aussi. Vous demandez : ceux qui tombent de l'état de perfection peuvent-ils le recouvrer? « Assurément, vous répond Wesley, et nous en avons aussi beaucoup d'exemples. Il n'est pas extraordinaire de voir quelques personnes le perdre plus d'une fois avant d'y être affermies[2]. »

VIII

Il ne saurait entrer dans notre plan d'entreprendre ici une étude critique complète du système dogmatique de Wesley et de ses disciples. Cependant, en nous plaçant essentiellement à un point de vue historique, il ne sera pas sans intérêt de jeter un coup d'œil sur les réclamations que ce système a provoquées et provoquera probablement toujours.

Autant que nous pouvons en être certain, la première réfutation des doctrines de Wesley sur l'universalité de la rédemption, fut due à la plume d'un de ses plus anciens amis, *Georges Whitefield.*

[1] *Exposition*, etc., pag. 67, 77.

[2] *Exposition*, etc., pag. 67. — Mme Rogers raconte dans son *Journal*, pag. 285, l'histoire d'une de ses amies, déchue de la grâce et en proie à de grandes souffrances morales.

Whitefield, né à Glocester le 16 décembre 1714, fut l'un des plus grands, si ce n'est le principal instrument du réveil religieux du siècle dernier, soit en Angleterre, soit en Amérique. Peu après son entrée au collège de Pembroke, à Oxford, il entendit parler des jeunes gens auxquels on avait donné le surnom de *méthodistes*, et du ridicule qu'on jetait sur eux à cause de leur piété. Ne pouvant s'empêcher de les approuver et de les aimer, il les défendait en toute occasion et désirait vivement imiter leur exemple, mais, malgré le projet qu'il en avait formé, sa timidité l'empêcha longtemps de se joindre à eux. Cependant, ayant fait la connaissance de Charles Wesley, il fut introduit par lui dans leur petite société. Whitefield commença dès lors à vivre comme eux, d'après des règles très strictes. Mais, après quelques années d'une intimité qui leur était également douce, Whitefield et les frères Wesley en vinrent pourtant à se séparer. Durant un voyage que le premier faisait en Amérique, Jean Wesley ayant subi l'influence morave, s'était mis à prêcher et à écrire en faveur de la perfection et de la rédemption universelle et à s'élever fortement contre l'élection, doctrine que Whitefield regardait comme lui ayant été enseignée de Dieu. En conséquence, ce dernier crut de son devoir d'écrire depuis Béthesda, en Géorgie, une réfutation qui, bien que revue et approuvée par quelques ecclésiastiques aussi éclairés que respectables, contenait, il l'avoue lui-même, des expressions trop fortes concernant la réprobation absolue. C'est cette réfutation qui devait amener une rupture entre Whitefield et Jean Wesley[1].

C'était en 1740. Whitefield répondait dans sa lettre au sermon de Wesley sur la *libre grâce de Dieu*. Il le faisait à contrecœur. C'était en effet aux frères Wesley qu'il attribuait, par la grâce de Dieu, sa conversion sincère à la foi chrétienne. Mais

[1] Conf. *Vie du rév. G. Whitefield*. Toulouse 1839. — Voy. également sur Whitefield un ouvrage du plus haut intérêt : *Réveil religieux de l'Angleterre au XVIIIe siècle, ou Lady Huntingdon et ses amis*. Toulouse 1858.

Jean Wesley s'étant, comme le dit Whitefield, « détourné de la simplicité de Christ, » ayant abandonné la vérité éternelle de l'élection de Dieu, de la prédestination à la vie, et reproduit les principes d'Arminius, en prêchant le *libre arbitre* du pécheur dans les choses divines, et la *perfection accomplie* du chrétien sur la terre, Whitefield, profondément affligé de ce qu'il envisageait comme une chute fatale, se voyait contraint de protester formellement contre les erreurs de son ancien ami [1].

Wesley avait pris pour texte de son sermon la parole de Paul aux Romains (VIII, 32), et avait vu, dans le mot *tous*, la justification de son point de vue universaliste. Whitefield, lui, y voit précisément la preuve que Dieu n'a livré son Fils que pour ceux *qui sont en Christ*, et, par conséquent, la démonstration positive de la *persévérance finale des enfants de Dieu*. Il estime que s'il voulait prouver cette dernière doctrine aussi bien que celle de l'*élection*, il ne pourrait choisir un texte plus formel que celui-là même que Wesley a choisi pour combattre ces mêmes doctrines.

Whitefield, après avoir reproché à Wesley de donner les mains à l'arminianisme pour renverser la doctrine de l'élection éternelle, s'élève contre la définition équivoque du mot *grâce* et la définition erronée du mot *libre* employées par l'auteur du sermon sur la *libre grâce de Dieu*. Après cela, il passe à une ample et vigoureuse réfutation des arguments de son antagoniste. Notre plan ne nous appelle pas à entrer dans le vif de cette discussion. Remarquons seulement que nous sommes ici en présence de deux points de vue diamétralement opposés et absolument inconciliables. Wesley et Whitefield, contemporains,

[1] M. C. Malan a donné une traduction libre, mais fidèle, de la lettre de Whitefield, dans une brochure intitulée : *Erreurs et Subtilités de la doctrine des wesleyens*. (Genève 1842. 29 pag.) Cette brochure est une des pièces de la polémique engagée à cette époque entre MM. Malan et Cook, à propos du sermon de Wesley sur la *libre grâce de Dieu*.

partis du même point, sont arrivés aux antipodes l'un de l'autre, et sont ainsi devenus les chefs des deux écoles méthodistes d'Angleterre. Mais le nom dont on s'est servi pour les désigner, est demeuré spécialement affecté à la première de ces écoles[1].

IX

Le sermon de Wesley sur la *libre grâce de Dieu* devait jouer un très grand rôle, ou, pour mieux dire, le premier rôle dans la polémique engagée au sujet du méthodisme, à partir de l'année 1841, dans les pays de langue française. Depuis quelque temps, à ce que prétend le traducteur du sermon si fortement incriminé, les ministres wesleyens en France étaient en butte à des calomnies de la part d'un petit nombre de « calvinistes zélés. » Leur bonne foi, leur intégrité chrétienne étaient attaquées par des accusations colportées sous le sceau du secret, ou publiées *en partie* dans une feuille publique. Etant persuadé que ces attaques étaient provoquées essentiellement par le témoignage que les wesleyens rendaient à l'amour de Dieu pour tous les hommes, M. Cook estima donc que le mieux était de publier la traduction d'un sermon qui exposait avec clarté et sans aigreur les principes fondamentaux qui distinguent les méthodistes d'avec leurs frères d'autres dénominations. Mais, de l'aveu même du traducteur, cette publication ne répondit qu'*en partie* à ses intentions. En quelques lieux, les anciennes personnalités contre les wesleyens furent remplacées par l'in-

[1] Du tronc principal formé par le méthodisme wesleyen se sont détachées successivement plusieurs branches qui sont devenues des arbres à leur tour. Le méthodisme calviniste, autrement appelé *connexion de lady Huntingdon*, descend de Whitefield, mais il n'y a pas eu moins de quatre disruptions opérées au sein du méthodisme wesleyen : la *société méthodiste primitive*, la *nouvelle connexion méthodiste*, les *méthodistes protestants* ou *chrétiens bibliques*, et l'*association méthodiste wesleyenne.* (Conf. *la Réformation au XIX*e *siècle*. 1847, N° 45, 11 novembre.)

nocente question : *Avez-vous lu « la Libre Grâce?»* Cependant, le journal mentionné plus haut continua son opposition violente, sans doute, pense M. Cook, « par la difficulté de se défaire d'une mauvaise habitude[1]. »

Le journal ainsi pris à partie n'était autre que les *Archives du christianisme.* Il avait, en effet, à propos du sermon de Wesley, attaqué très vivement ce qu'il appelait *les erreurs du wesleyanisme.* Bien plus, il avait employé des expressions d'une extrême gravité, en parlant du *masque* que le wesleyanisme avait jeté, de l'*hypocrisie* de ses adeptes[2]. A deux reprises, les *Archives* étaient revenues sur ce sujet, et la seconde fois en annonçant la brochure de M. Malan : *La souveraine et sainte grâce de Dieu.* A cette occasion, le journal de Paris identifiait le wesleyanisme et l'*arminianisme*, le déclarait dangereux, sectaire, et mettait les chrétiens français en garde contre ce système.

M. Cook, dans sa brochure sur l'*Amour de Dieu pour tous les hommes*, répondait directement sans doute à l'attaque du docteur Malan, mais du même coup aussi aux *Archives du christianisme.* Si nous n'avons pas à exposer ici les arguments contradictoires des adversaires, nous devons tout au moins signaler deux choses importantes dans l'écrit de M. Cook. D'abord il ne disculpe point la doctrine wesleyenne du reproche d'arminianisme que les *Archives,* aussi bien que M. Malan, lui avaient adressé. Ensuite, il accuse positivement le réveil religieux en France et en Suisse d'être gravement menacé par l'*antinomianisme.* C'était là, aux yeux de M. Cook, un fait qui ne pouvait guère être contesté que par ceux qui étaient déjà infectés de ce mal[3]. Nous aurons à revenir bientôt sur ces accusations; nous ne nous y arrêtons donc pas pour le moment.

[1] Cook, *l'Amour de Dieu*, etc., pag. 1-3.

[2] *Archives du christianisme*, 1841, N° 11, 12 juin.

[3] Cook, *l'Amour de Dieu*, etc., pag. 10.

X

La réformation du XVI[e] siècle avait remis en lumière la doctrine de la grâce, et relevé ainsi le côté objectif du christianisme laissé plus ou moins dans l'ombre par le catholicisme. Mais, à son tour, elle avait trop peu insisté sur le côté moral et subjectif de l'Evangile. Aussi, dans les époques qui suivirent le grand mouvement religieux du XVI[e] siècle, n'était-il pas rare de rencontrer des gens, et même des membres du clergé qui, avec une doctrine parfaitement orthodoxe, étaient spirituellement morts, si même ils ne donnaient du scandale par leur conduite. Le réveil méthodiste anglais, comme le piétisme allemand, fut, au XVIII[e] siècle, en grande partie une réaction contre cet état de choses. Le côté moral et subjectif du christianisme fut alors relevé avec insistance, avec excès même. Wesley n'évita pas cet écueil et l'élément subjectif devint prédominant dans son système[1]. Ce fut sans doute là une des causes qui le conduisirent à rejeter d'une manière si absolue le point de vue calviniste de la prédestination et à le combattre avec tant d'ardeur. Mais, il faut le remarquer, en général Wesley, en amassant les passages dans lesquels les auteurs calvinistes représentent l'action de Dieu sur l'homme et dans l'homme, omet ceux dans lesquels les mêmes auteurs rejettent expressément

[1] Le subjectivisme apparaît fréquemment dans les écrits méthodistes, et, en particulier, dans le *Journal de M[me] Rogers* traduit en français et publié à Lausanne (chez Ducloux), à l'époque où le méthodisme faisait ses premiers pas dans notre pays. (1841.) Le subjectivisme est un des éléments du mysticisme. M[me] Rogers parle souvent d'elle-même comme étant « *perdue dans les profondeurs de l'amour divin.* » (Pag. 96.) « Tout ce que j'ai, tout ce que je suis, était perdu en Dieu. » (Pag. 180.) « Je suis comme perdue dans l'adoration et dans l'amour. » (Pag. 315.) Dans la plénitude de la Trinité « nous pouvons nous plonger jusqu'à ce que nous soyons perdues et englouties dans cet océan de délices sans cesse croissantes. » (Pag. 413.) Ne croirait-on pas entendre M[me] Guyon ou Antoinette Bourignon ? ?

et constamment l'idée que Dieu soit l'auteur du péché, et proclament le mystère de cet accord entre la responsabilité de l'homme et l'action de Dieu. Il a agi à cet égard en homme de parti plutôt qu'en théologien, il a discuté dans un esprit prévenu, partial, étroit, superficiel, plutôt que dans celui qui convient à la science chrétienne et à un interprète des Ecritures [1].

Il est vrai que « les calvinistes de son temps, en proclamant que le Sauveur n'avait souffert que pour les seuls élus, tombaient facilement dans une manière de parler peu scripturaire et prêchaient quelquefois l'Evangile comme s'il n'était pas destiné et offert à tous les hommes. Il y avait une distinction féconde à faire, et cette distinction échappait également aux calvinistes et à leurs adversaires ; c'est celle de la rédemption actuelle et virtuelle. Christ est mort virtuellement pour tous, en ce sens que tous ceux qui croient en lui peuvent trouver en lui le pardon des péchés; mais il n'en est pas moins vrai qu'il n'est actuellement mort que pour les élus, puisque ceux-là seuls croient, en effet, et participent réellement aux fruits de cette mort [2]. »

Wesley enseignait que tout homme a une grâce suffisante, une force pour croire en Christ, pour accepter ou refuser le salut. A la vérité, il pensait que cette capacité de croire ou de ne pas croire lui vient de la grâce ; que cette liberté est un don. Le *libre arbitre* n'en serait pas moins un privilège universel : tous les hommes sont libres de se déterminer eux-mêmes. Mais c'est grâce à une confusion de l'état d'Adam *avant* la chute et de celui de l'homme *après* la chute, de l'état de régénéré et de

[1] Conf. *la Réformation*, etc., 1847, N° 42, 21 octobre. — M. Cook, dans sa brochure : *Wesley et le wesleyanisme justifiés* (pag. 35), prétend que si Wesley a passé sous silence « les efforts de Calvin pour donner à son système de réprobation quelque couleur de justice, c'est qu'il a pensé sans doute qu'il ne valait pas la peine de les produire et de les réfuter ! ! » Serait-ce là un procédé vraiment théologique ?

[2] *La Réformation au XIX*e *siècle*, 1847, N° 42, 21 octobre. — M. Cook (*Wesley et le wesleyanisme justifiés*, pag. 81) appelle cette distinction « un subterfuge que la grande âme de Calvin aurait dédaigné. »

celui de l'homme naturel que l'hérésie de Pélage s'est glissée dans le système wesleyen [1]. D'après ce dernier, au moment où Adam pécha, il perdit le libre arbitre, mais quand Dieu, par pure grâce, donna à lui et à sa postérité la promesse d'un Sauveur, il rendit aussi au genre humain la liberté et le pouvoir d'accepter le salut offert. L'argumentation par laquelle le méthodisme essaie de démontrer cette thèse, ne serait ainsi guère autre chose qu'un syllogisme inconscient et faux qui consisterait à dire : le libre arbitre se trouve en l'homme racheté, Christ a racheté tous les hommes, donc le libre arbitre se trouve en tout homme [2].

C'est ainsi pourtant que Wesley pensait lever la difficulté qu'offre son système d'une élection conditionnée par la foi de l'élu. Mais ce système ne se justifie pas. Si, en effet, l'élection est la conséquence de la *prescience* de Dieu qui prédestine au salut ceux qui auront la foi, et si, d'un autre côté, comme Wesley l'admet pleinement, la foi est un don purement gratuit de Dieu, il se trouve, en définitive, que Dieu prédestine au salut ceux auxquels il donne la foi ; c'est-à-dire, en réalité, qu'il les prédestine sans aucune condition : ce qui revient à parler comme Calvin. Il n'y aurait moyen d'échapper à ce raisonnement qu'en faisant de la foi une œuvre de l'homme : l'homme serait alors son propre sauveur. Wesley eut repoussé une telle doctrine avec horreur. Le libre arbitre, tel que l'envisage Wesley, n'est pas une solution de la difficulté, car il est évident que tous les hommes ne sont pas sauvés. Ce qui les empêche de parvenir au salut, c'est sans doute le péché. Pour le vaincre, il faut la

[1] M. Cook (*Wesley et le wesleyanisme justifiés*, pag. 55) repousse formellement l'accusation de pélagianisme et prétend que le wesleyanisme est la négation directe de la doctrine pélagienne. A l'entendre, les calvinistes recourent aux principes pélagiens bien plus souvent que ceux qu'ils accusent de cette erreur. Les wesleyens peuvent ne pas être pélagiens, mais leur système est très positivement pélagien.

[2] Conf. Sumichrast, *le Wesleyanisme et la Bible*, pag. 43, 44.

grâce de Dieu; mais Dieu ne la donnant pas à tous en une mesure suffisante, la seule conclusion logique est également la prédestination absolue. L'homme arriverait-il à cette victoire sur le péché par sa propre force? Ce serait tomber de nouveau dans le pélagianisme [1]. Ainsi la plupart des objections que Wesley et ses disciples élèvent contre la doctrine de Calvin, se retournent contre leur propre doctrine.

Il est évident que toutes les conditions du salut ont été réalisées par Christ; il est évident aussi que la justice de Dieu ne peut faire subir deux fois une punition; et puisque les douleurs, la malédiction que devaient souffrir ceux pour qui Jésus est mort ont été supportées par lui, Jésus, les rachetés ne peuvent plus être condamnés à souffrir cette malédiction. Il n'est nulle part question d'une condition, mais bien de faits accomplis. Ce n'est pas un salut qui aura lieu, qui sera préparé si celui que ce salut regarde le veut bien. Christ a souffert la malédiction sans que les hommes s'en soient mêlés pour donner un consentement qui serait nécessaire, selon les principes arminiens [2].

Les wesleyens faisant de la foi la condition du salut, et l'homme qui croit pouvant cesser de croire, pouvant déchoir de la foi, il est clair que l'assurance du salut ne peut être que temporaire, et, pour ainsi dire, intermittente. Ce n'est par là une assurance, une certitude. Les passages allégués, comme Philippiens II, 12, d'où l'on tire que « la coopération de l'homme est nécessaire pour produire ce grand résultat, le salut, » ne peuvent rien contre la persévérance finale des saints, et ne serait-il pas monstrueux qu'un homme qui a été sauvé par la foi, qui même est parvenu à l'état d'entière sanctification, pût déchoir de la grâce et être finalement damné [3]! Cependant, telle est bien la

[1] Qu'il le veuille ou non, la logique oblige le méthodisme à faire l'homme auteur de son salut.

[2] Conf. Sumichrast, *le Wesleyanisme*, etc., pag. 51. — [3] *Id.*. pag. 55.

pensée de Wesley et de ses disciples ; pensée d'où l'on peut inférer légitimement que Wesley n'a pas compris la plénitude du salut qui est en Christ et qu'il n'a pas su ce que c'est que l'œuvre du Saint-Esprit, quand il vivifie et qu'il scelle une âme [1]. A la vérité, Wesley insistait bien sur la réalité du témoignage de l'Esprit et sur la nécessité de l'assurance du salut dans l'ordre des grâces chrétiennes, mais il y rattachait toute une théorie arbitraire, appuyée sur une fausse interprétation du passage Romains VIII, 16. D'après ces idées, le témoignage de l'Esprit serait incertain par lui-même et aurait besoin de la confirmation du témoignage de notre propre esprit. Il est manifeste que le contraire est la vérité et que c'est l'Esprit qui ajoute la certitude immédiate et ineffable au sentiment toujours incertain que nous pouvons avoir de notre état de grâce [2].

XI

La doctrine de la *perfection chrétienne*, ou de l'*entière sanctification*, ou encore de l'*amour parfait*, car ces trois expressions se trouvent également employées par les écrivains méthodistes pour désigner un seul et même état spirituel, cette doctrine,

[1] Conf. Malan : *la Souveraine et sainte grâce de Dieu*, pag. 83-90. « Le système wesleyen, dit M. *Darby*, replace formellement la créature sous la loi qui exige, il renverse ainsi tout l'Evangile. » (*De la doctrine des wesleyens à l'égard de la perfection*. Vevey 1875, pag. 69.)

[2] Conf. *la Réformation au XIX*e *siècle*, 1847, N° 42, 21 octobre. — M. Cook estime que cette accusation de M. Schérer *porte à faux* et que Wesley était parfaitement orthodoxe sur ce point. (*Wesley et le wesleyanisme justifiés*, pag. 66.) A. Rochat a écrit un jour : « Si nous voulons avoir une foi ferme, assurée, et qui nous fasse prospérer, il faut croire non à notre sentiment, non à quelque révélation intérieure que nous attendons de Dieu, mais à ce qu'il a dit par les saints hommes qui ont parlé en son nom. Croire, ce n'est pas ajouter foi à notre sentiment, mais au témoignage que Dieu a rendu de son Fils. » (*Méditations sur les vingt premiers chapitres du second livre des Chroniques*, pag. 427.)

disons-nous, est la seule qui soit absolument propre au wesleyanisme. Le fondateur de la société morave, Zinzendorf, et Whitefield cherchèrent en vain à faire revenir Wesley de ses vues sur ce point. C'est que, en effet, cette manière de voir était indispensable à un système qui nie l'élection scripturaire et l'expiation achevée et permanente des péchés des élus. Aussi n'a-t-elle été défendue que par des arguments spécieux et peu solides.

Nous avons déjà vu dans quel sens, selon Wesley, le chrétien est parfait et dans quel sens il ne l'est pas. Il y a dans cette distinction quelque chose de subtil qui se résout en une contradiction dans les termes, puisqu'il y aurait ainsi une *perfection imparfaite*. La distinction que Wesley établit entre l'erreur et le péché montre quelle notion vague et incomplète il se faisait du péché puisqu'il appelait de ce nom un acte purement extérieur[1]. Ce qui n'est pas moins frappant, c'est que Wesley déclare positivement que les plus parfaits peuvent commettre des actions, des transgressions actuelles qui les exposent à la damnation éternelle[2]. Quelle étrange perfection que cette perfection qui n'est pas absolue et d'où l'on peut déchoir jusqu'à la perdre entièrement? « On cherche en vain, dit à ce propos M. Schérer, à se représenter l'esprit d'un homme qui, habitué

[1] « Votre définition du péché, dit M. *Darby* aux wesleyens, qui n'est plus que la transgression volontaire de la loi divine, nie absolument l'existence du péché dans la chair, l'existence du péché qui demeure en nous, quand même il est dominé par l'Esprit. C'est une définition qui atténue l'idée du péché, pour nous rendre contents de nous-mêmes, au lieu d'adorer la grâce et la bonté de Dieu. » (J.-N. Darby, *De la doctrine des wesleyens*, pag. 28.)

[2] *Exposition de la perfection*, etc., pag. 36, et 76, 77. — « Votre vigilance ne provient pas de la confiance dans l'amour de Dieu et de la joie de sa sainteté et de sa communion, mais de la crainte; car un de vos hommes parfaits peut finalement se trouver dans l'enfer.... » — « Vous ne pouvez pas nier l'existence du *mal*, et toute votre perfection si vantée se lie très bien avec des choses qui peuvent exposer à la damnation éternelle et qui exigent l'expiation du *sang de Christ*. » (J.-N. Darby *De la doctrine*, etc. pag. 41, 43.)

à lire en son cœur et à veiller sur ses affections et sur ses pensées, a pu écrire les lignes que nous avons citées. On essaie de découvrir la source de cette doctrine insensée dans des passages de l'Ecriture mal compris, dans le vice de quelque notion fondamentale, dans les exigences d'un système, et on hésite dans l'impossibilité de trouver un motif suffisant pour une témérité aussi aveugle. Il est certain que la notion du péché est peu claire dans Wesley, mais il n'est pas moins certain qu'il en avait, en tant que chrétien, le vif sentiment, et d'ailleurs ce n'est pas seulement de la perfection comme délivrance du péché qu'il parle, mais d'une perfection positive, d'un amour intense, constant, parfait. Une des influences qui ont contribué à enfanter cette idée de la perfection est probablement le pélagianisme caché du wesleyanisme; nous disons caché, parce que Wesley en aurait eu lui-même horreur s'il avait su se rendre compte de cette tendance de quelques-uns de ses sentiments. Le fond de son enseignement, nous l'avons dit, était pur, mais cet enseignement était inconséquent et contradictoire : autour de la doctrine essentielle de la grâce, il avait réuni des éléments arminiens; jamais il ne parvint à amener le tout à l'unité, et la notion qui nous occupe ne fut sans doute autre chose qu'une inspiration de cet arminianisme, une réaction hardie contre l'antinomianisme, un stimulant religieux et un moyen d'excitation pratique [1]. »

A l'époque où le méthodisme wesleyen faisait ses premières tentatives pour s'établir dans notre canton, et en particulier à Lausanne, M. Vinet, écrivant la préface de ses *Nouveaux Discours religieux*, y insérait une page dans laquelle, sans la désigner expressément, il faisait évidemment allusion à la doctrine wesleyenne. Voici cette page qui occupera ici une place toute naturelle :

[1] *La Réformation au XIXe siècle*, 1847, N° 42, 21 octobre.

La perfection, dans la vie, c'est de tendre sans cesse à la perfection. La perfection, c'est le progrès, mais toujours et sans limite le progrès, dont la carrière est essentiellement infinie. Celui qui se flatterait d'avoir atteint la perfection absolue aurait dès ce moment le droit de s'arrêter; il ne pourrait pas même se contester ce droit; il serait entraîné à se le reconnaître; et par là même il aurait nié l'idée de la perfection, car c'est la nier que de s'arrêter. Une telle présomption se confondrait avec le désespoir, et peut-être qu'elle en dérive; on comprend que le besoin de la perfection, joint au sentiment de l'impossibilité de l'atteindre, fasse imaginer une perfection arbitraire et fantastique, dont chacun fixe la mesure, dont chacun détermine les caractères, et qui varie d'un individu à l'autre; or la perfection n'a qu'une mesure, qui est de n'en point avoir. Si le dogme de la perfection immobilisée venait à prévaloir, ce serait définitivement au profit de la faiblesse et de la lâcheté. Le critère de la perfection deviendrait de jour en jour plus matériel et plus grossier [1].

Nos lecteurs apprécieront eux-mêmes, sans que nous ayons besoin de les y aider, la gravité d'une critique qui, pour être faite dans un esprit aussi excellent et dans des termes aussi modérés, n'en est pas moins pénétrante.

XII

La doctrine de la perfection, comme l'entendent Wesley et ses disciples, n'est point une innocente erreur ; elle peut et elle doit avoir de dangereuses conséquences pratiques. Découlant elle-même de la doctrine du libre arbitre ou de l'aptitude naturelle pour les choses célestes, elle engendre facilement la propre justice et l'orgueil spirituel. C'est en vain qu'on dirait que ce libre arbitre est un don de Dieu ; aussitôt qu'on admet que tous les hommes le possèdent dès leur naissance, il est évident qu'on le considère par là même comme l'une des facultés de l'homme naturel. De là à s'attribuer à soi-même une part

[1] Vinet, *Nouveaux Discours religieux*, avant-propos.

directe et essentielle dans l'œuvre du salut, il n'y a qu'un pas. Le travail même auquel on se livre pour parvenir à la perfection devient un travail légal, source et aliment de la propre justice. Et quand on croit pouvoir parvenir à la perfection, on s'imagine aisément qu'on y est parvenu ; on se cache à soi-même ses défaillances et ses misères, on se persuade qu'on fait uniquement par amour pour Dieu ce qu'on fait peut-être par amour pour soi-même [1]. « C'est donc ainsi, dit M. Malan à l'élève de Wesley, qu'en vous persuadant que vous pouvez *ne plus pécher*, Satan vous pousse au *perfectionisme charnel*, au funeste et fatal état d'une âme qui recherche *Adam pur*, plus que *Jésus vivifiant*, et qui raffine sa justice propre, tout en se glorifiant d'être revêtue du nouvel homme [2]. » Mais le grand danger et le résultat le plus probable de la doctrine de la perfection sera toujours de rabaisser l'idéal de la sainteté.

Ceci peut paraître étrange. En effet, n'avons-nous pas entendu les apôtres du wesleyanisme s'élever avec force contre l'*antinomianisme*. Et n'est-ce pas l'antinomianisme qui a pour conséquence directe de rabaisser l'idéal de la sainteté, en persuadant à ceux qui sont infectés de cette erreur que la foi suffit sans les œuvres? N'est-ce pas de l'antinomianisme qu'est sortie et que sort périodiquement l'orthodoxie morte, la croyance sans la vie? Le wesleyanisme n'a-t-il pas réagi avec puissance contre

[1] « Votre principe, qui a l'apparence de n'exiger que ce qui est juste et convenable, est entièrement opposé aux pensées de Dieu, il tient à la propre justice qui, au lieu de se tenir ferme dans la grâce que Dieu nous a faite, aime beaucoup mieux se dire : « *J'ai atteint* le but.... » — « Votre doctrine arrête le cœur sur des choses rapetissées, et en croyant les avoir réalisées, votre christianisme devient *rabaissé* et orgueilleux. » — « Dès l'instant qu'on se replie sur soi-même et sur les effets que la grâce y opère, la communion avec la source de la grâce est interrompue ; à cause de la ruse du cœur, les effets mêmes de la grâce deviennent une occasion de péché et une occasion, surtout, de tomber dans l'orgueil.... » — « Votre doctrine de la perfection consiste à nous ramener sous la loi et à nous ôter la pleine lumière de Christ, afin de nous rendre contents de nous-mêmes. » (J.-N. Darby. pag. 36, 41, 46, 62.)

[2] Malan, *Souveraine et sainte grâce*, pag. 107.

cette funeste tendance, et, en proclamant bien haut la nécessité de l'entière sanctification, n'a-t-il pas placé une digue élevée et infranchissable en travers de ce torrent dévastateur? Nous ne doutons nullement de la bonne foi et de la sincérité avec lesquelles Wesley et ses disciples ont attaqué l'antinomianisme [1]. Ils ont cru et ils croient que leur système de perfection est un obstacle absolu apporté à cette naturelle et dangereuse inclination du cœur humain. Mais l'expérience démontre que la pratique ne répond pas toujours à la théorie. Peut-être l'opposition passionnée de Wesley à la doctrine de Calvin ne lui a-t-elle laissé voir dans la prédestination autre chose qu'une assertion antinomienne. Peut-être sa légitime répugnance pour l'antinomianisme, en le poussant constamment à des extrêmes, l'a-t-elle empêché de comprendre que la souveraine garantie contre les écarts antinomiens se trouve, non dans un retour détourné à la loi, mais dans la franche et hardie prédication de la grâce sous tous ses aspects [2]. D'ailleurs, ne l'oublions pas, les docteurs méthodistes n'ont jamais protesté contre le reproche d'arminianisme adressé à leur système théologique. Bien plus, tels de ces docteurs, M. Boucher entre autres, craignent si peu ce reproche, qu'ils qualifient ainsi la doctrine qu'ils enseignent et qu'ils donnent comme l'expression authentique du maître. Ils y sont du reste pleinement autorisés, puisque Wesley lui-même s'est plu à appliquer cette dénomination à ses croyances, à son église et au recueil périodique qu'il publia comme organe de

[1] Voy. en particulier, *Exposition de la perfection*, etc., pag. 71-73.

[2] Conf. *la Réformation au XIX*e *siècle*, 1847, N° 42, 21 octobre. — Citons encore ici quelques paroles de M. Darby : « Votre doctrine atténue l'idée du péché, détruit la règle et baisse la mesure de la sanctification. » — « On fait de l'Evangile un moyen de diminuer notre responsabilité ; on nous enseigne à traiter à la légère des choses qui seraient des péchés condamnés sous la loi. » — « Vous atténuez la sainteté d'une part et le péché de l'autre, en mettant Dieu beaucoup trop de côté. » — « Doctrine qui élève tout ce qui devrait être abaissé. » (*De la doctrine des wesleyens*, pag. 5, 7, 21, 33.)

cette église. Sans doute, si Wesley avait connu par une étude un peu sérieuse les principes hétérodoxes du parti dont il réclamait le nom, il aurait repoussé toute idée d'affinité avec un système aussi équivoque [1]. Néanmoins, il se trouverait encore dans sa théologie bien assez d'éléments arminiens pour que, dans la pratique, et sans s'en douter, on retombât dans l'antinomianisme. L'arminianisme favorise en effet cette langueur spirituelle qui semble d'autant plus étrangère à l'accomplissement de la loi qu'elle se retranche plus volontiers dans la légalité.

Quoi qu'il en soit, l'antinomianisme est une erreur d'une nature essentiellement pratique, et c'est bien ici le cas de répéter avec Wesley lui-même : « Vous ne sauriez être trop en garde contre l'antinomianisme, qui peut se présenter à vous sous mille formes inaperçues ; défiez-vous de tout ce qui y conduit tant soit peu, soit en principe soit en pratique [2]. » Aussi, malgré ses séduisantes, mais spécieuses théories sur l'entière sanctification, le méthodisme ne nous paraît-il pas encore offrir une garantie suffisante contre l'antinomianisme. Nous sommes convaincu qu'il y a d'excellents chrétiens parmi les disciples de Wesley, et Dieu nous garde de rechercher s'il y a, dans la société fondée par cet homme éminent, un nombre de *parfaits* plus ou moins grand que dans les autres églises vraiment évangéliques. Il nous sera permis cependant d'appliquer au méthodisme lui-même les sages réflexions que sa polémique avec M. Malan suggérait au-

[1] Conf. *la Réformation au XIXe siècle*, 1847, Nº 42, 21 octobre. — M. Cook cherche à expliquer pourquoi et dans quelle mesure Wesley a pu adopter la qualification d'arminianisme donnée à son système. Wesley et Arminius étaient d'accord pour repousser la prédestination absolue, la grâce irrésistible et la persévérance finale. (Cook, *Wesley et le wesleyanisme justifiés*, pag. 15-21.)

[2] *Exposition de la perfection*, etc., pag. 72. — Wesley savait bien qu'une doctrine pure n'est pas un préservatif absolu contre l'antinomianisme. Il disait un jour : « Si les méthodistes ne veillent qu'à leur doctrine, ils feront de leurs membres des antinomiens !! » (*L'Evangéliste*, journal du méthodisme, 1858, Nº 4, 1er avril.)

trefois à M. Cook : « Il ne faut pas juger de la tendance pratique des erreurs en question par l'influence qu'elles paraissent exercer sur des chrétiens qui ressemblent à mon honoré antagoniste. La foi en Jésus, mort pour nos péchés et ressuscité pour notre justification, en nous unissant à Celui qui est la source de la vie, nous donne la vie et la conserve. *Le juste vivra par la foi.* Les erreurs qui ne détruisent pas cette foi, n'empêchent pas non plus l'action de la grâce qui est souvent victorieuse des conséquences naturelles de ces erreurs. L'état spirituel des âmes qui vivent en communion avec Dieu dépend bien plus de cette communion que de leurs opinions religieuses. Quand l'action de l'Esprit de Dieu est bien puissante, l'influence d'autres causes morales est souvent neutralisée pour un temps. Pour connaître la tendance réelle des principes, il faut examiner leurs résultats dans les circonstances où ils se sont développés librement [1]. »

XIII

Jean Wesley était-il un théologien ? M. Schérer n'en juge pas ainsi. Il fait remarquer, — avec raison, croyons-nous, — que son caractère, son génie était entièrement et essentiellement pratique ; que tout se réunissait en lui pour l'appeler au rôle de fondateur d'église dans le sens où il le devint en effet. Wesley ne devait pas agir par la profondeur théologique ; il ne devait pas attacher son nom à un mouvement qui participât à la fois de la science et de la vie ; le réveil d'abord, puis surtout l'organisation de la piété, telle fut son œuvre. — « Médiocre théologien, c'est encore M. Schérer qui parle, son système, si tant est qu'on puisse se servir ici de ce terme, était un mélange confus d'éléments hétérogènes ; relativement à la doctrine aussi bien qu'au gouvernement ecclésiastique, il protesta, jusqu'à la

[1] Cook, *l'Amour de Dieu pour tous les hommes*, pag. 6, 7.

fin, de son attachement à l'église anglicane, mais sur un point aussi bien que sur l'autre, cette profession d'attachement ne fut qu'une inconséquence et une illusion. Les sentiments de Wesley sont incomplets, erronés, discordants ; sans grandeur et sans harmonie, ils ne constituent point d'ensemble et n'ont pris place, ni dans l'histoire des grandes pensées religieuses, ni parmi les développements partiels mais authentiques de la vérité évangélique.... Wesley était instinctivement chef de secte[1]. »

Avons-nous besoin de dire que ce jugement sur Wesley n'a pas trouvé d'écho chez les disciples de cet homme remarquable? Il ne pouvait guère en être autrement. Nous ne pensons pas, en effet, qu'aucun fondateur d'église ait été plus idéalisé et plus aveuglément suivi par ses adeptes que Wesley. Ses biographes se sont appliqués à l'envi à faire des récits de sa vie autant de panégyriques, et l'on sait de quelle immense autorité ses écrits jouissent encore au sein du méthodisme. Les portraits de Wesley sont sans ombres. Qu'on en juge par la page que voici :

Il y a un siècle environ, Dieu suscita Jean Wesley, que je ne craindrai pas d'appeler le Paul des temps modernes; car sa sainteté, ses lumières, son zèle, ses immenses travaux, son dévouement, ses succès extraordinaires, peuvent le faire comparer au grand apôtre des nations. Pendant le cours d'une longue et admirable carrière, Wesley donna 800 000 francs aux pauvres; il prêcha environ quarante-quatre mille sermons; plusieurs fois, chaque jour, sa voix courageuse se faisait entendre au milieu de la populace, dans les halles, dans les carrefours, sur les places publiques, au coin des rues; aussi Dieu bénit tellement son serviteur, qu'à la fin de sa

[1] Conf. *la Réformation au XIXe siècle*, 1847, N° 37, 16 septembre et N° 42, 21 octobre. — Les wesleyens ne cultivent guère la théologie en général, ni surtout la science théologique. Cette étude pourrait les conduire à tirer les conséquences logiques des principes arminiens et les éloigner de l'orthodoxie. Ce fait, ajouté à leur activité essentiellement pratique, est sans doute ce qui les a gardés jusqu'ici dans l'atmosphère chrétienne.

vie Wesley se vit à la tête d'une société chrétienne composée de plus de *quatre-vingt mille membres*. Eclairé par la parole et par l'esprit de son Maître, Wesley constitua son église d'une manière excellente, et il lui donna une discipline qu'on reconnaît généralement comme préférable à celle de toutes les autres dénominations chrétiennes. L'église qu'il a fondée compte aujourd'hui plus de *douze cent mille membres*, en Angleterre, en Amérique, en Ecosse, en Irlande, en France, etc., et cette nombreuse société chrétienne continue d'offrir au monde le beau, l'*unique* spectacle d'une multitude de disciples de tous pays, de toutes langues et de tous rangs, dont les principes manifestent l'*unité dans la vérité;* car la société n'a qu'une voix pour proclamer toute la vérité telle qu'elle est en Jésus : SALUT POUR TOUS, SALUT PARFAIT, GRATUIT, ACTUEL. C'est là le seul salut digne de Dieu; et les Ecritures n'en connaissent point d'autre[1].

Du reste, quand il s'agit de leur société et de leurs œuvres, il faut le reconnaître, les wesleyens ne sont point sobres d'éloges. Qu'on nous permette encore la citation suivante :

Il n'y a pas une dénomination religieuse, dans le christianisme, dont la naissance et les progrès ressemblent plus exactement à l'histoire de la chrétienté primitive.... Dans quel compartiment de l'église chrétienne, la pureté de la morale, la sainteté de la vie, le zèle et l'activité dans l'accomplissement des devoirs de la prédication et du ministère sont-ils plus impérieusement demandés ou plus généralement pratiqués qu'ils ne le sont dans la communauté wesleyenne[2].

En consultant les ouvrages sortis de plumes wesleyennes, — expositions de principes ou biographies, — nous avons été souvent étrangement surpris de ces témoignages personnels et nombreux de l'extrême bonne opinion que les wesleyens ont de leur système et de leur société; bonne opinion qu'ils expriment du reste avec une aisance qu'il serait difficile de con-

[1] M. *Anthelme Boucher*, dans les *Notes* de l'*Exposition* de Wesley, pag. 135, 136. — En ce qui concerne Wesley, en particulier, nous n'avons encore rien lu qui dépasse en lyrisme les articles que M. Punshon a consacrés à *Wesley et son temps*, dans le journal *l'Evangéliste*, 1878, N°s 36, 41, 5 septembre, 3 octobre.

[2] Grindrod's *Compendium*, etc.

fondre avec de la candeur[1]. Nous avons quelque peine à faire concorder ces témoignages de satisfaction de soi-même avec la modestie et l'humilité qui conviennent, non seulement à chaque chrétien individuellement, mais aussi à toute société chrétienne. Il nous paraît au moins singulier que l'effort vers l'entière sanctification se concilie aussi aisément avec ce sentiment d'admiration personnelle et mutuelle qu'on ne s'attendrait à rencontrer guère que chez les orthodoxes morts et les antinomiens d'autant plus satisfaits d'eux-mêmes qu'ils *savent* mieux leur religion[2].

ARTICLE II. L'ORGANISATION ECCLÉSIASTIQUE DU MÉTHODISME

Position de Wesley vis-à-vis de l'église anglicane. — Le méthodisme église ou société ? — Organisation du méthodisme. — Règles de la société. — Les *classes*. — Forme du gouvernement méthodiste wesleyen. — La *conférence annuelle*. — Le *district*. — Le *circuit*. — Nature du *ministère* méthodiste. — Le *culte*. — Détails statistiques. — Action du méthodisme. — Sa position vis-à-vis des autres églises, — L'élément sectaire. — Conclusion de cet article.

I

Ce qui constitue le caractère propre, l'originalité véritable et l'importance pratique du wesleyanisme, c'est son *organisation ecclésiastique*.

[1] Sous ce titre : *Nécessité et permanence du méthodisme*, les *Archives du méthodisme* (1855, N° 7, 2 juillet) renferment des paroles comme celles-ci : « Le monde ne peut se passer du méthodisme,... si le méthodisme disparaissait demain de dessus cette terre, les autres églises ne pourraient remplir le vide qu'il ferait. » Les autres églises orthodoxes « ont allumé leurs flambeaux au feu du méthodisme; si ce feu s'éteignait, ces flambeaux courraient grand risque de ne donner que fort peu de lumière, ou même plus du tout. » Il n'y a guère possibilité de parler plus avantageusement de soi-même.

[2] Serait-il permis de rappeler ici une maxime qui, pour être d'Ignace de Loyola. n'en est pas moins frappée au coin de la vérité : « Celui qui aime la perfection doit être plein d'humilité, comme la lampe est pleine d'huile. L'humilité doit pénétrer tout notre être et se montrer en toute occasion. »

Au commencement de son ministère, Jean Wesley se montrait fort attaché à l'église anglicane et à ses institutions. Même lorsque déjà le méthodisme était constitué sur un pied de réelle indépendance, il ne voulait pas qu'il fût dit qu'il eût créé une dissidence. Jamais il ne comprit et n'avoua franchement sa position. La séparation se consomma par des démarches successives accomplies sans préméditation, mais décisives dans leur caractère et leur résultat. Encore aujourd'hui les rapports que le méthodisme soutient avec les églises établies ont quelque chose de mal défini et d'équivoque. « Nous ne sommes pas, disent les docteurs wesleyens, une *sécession* d'une autre communauté, mais un peuple rassemblé (ou élu) du milieu du monde (collected from the world), qui gisait dans sa faiblesse, et qui a été converti à Dieu par les travaux d'hommes saints et apostoliques[1]. » Si donc le méthodisme est envisagé comme une véritable église, et comme une église qui a rompu avec le système des églises d'état, ce dont nous ne songeons point à lui faire un reproche, c'est malgré lui, par la force des choses. Ce qu'il voulait être, ce qu'il croyait pouvoir toujours être, c'était une société évangélique, une œuvre missionnaire, « un ferment de réveil, comme le dit M. Lelièvre, pour l'église établie et pour les églises qui, comme lui-même, reposent sur le principe de la foi individuelle. » C'est ainsi que le piétisme allemand et la société des moraves ont fréquemment produit un séparatisme analogue à celui du méthodisme wesleyen et provenant de la même cause; l'indépendance partielle devient aisément et très naturellement séparation totale.

Malgré quelques analogies extérieures, il n'en est pas moins certain que le wesleyanisme se distingue des autres dissidences par plusieurs côtés importants. « Les wesleyens ne rejettent ni la constitution ni aucun point de la doctrine de l'église angli-

[1] Grindrod's *Compendium*.

cane; ils ne se sont pas séparés eux-mêmes, ils ont été exclus, ou plutôt encore ils se sont exclus, et cela moins par un acte de leur volonté que par le fait de leur méthodisme; ce ne sont pas eux-mêmes qui proclament l'incompatibilité du méthodisme et de l'anglicanisme, c'est ce dernier, et pour ce qui les concerne, ils resteraient volontiers dans le giron de l'église si on leur permettait en même temps de rester méthodistes. En un mot, le méthodisme est moins une église qu'une espèce de confrérie, un ordre tertiaire, à la manière des franciscains et des dominicains, une congrégation au sein de l'établissement. Ce fut là au moins l'intention de Wesley; il faut avouer que l'établissement d'un clergé indépendant a modifié ce caractère; Watson[1] n'hésite pas à parler de l'*église* méthodiste, et en général la position de la secte s'est dessinée de plus en plus[2]. »

Quoi qu'il en soit, église ou société, nous sommes ici en présence d'un organisme très bien agencé, très complet et qui offre à l'observateur un spectacle aussi curieux qu'intéressant. « Considérée au point de vue humain, dit un ex-prédicateur méthodiste, la discipline wesleyenne est admirable. Je ne crois pas qu'il existe une église ou une société qui possède une organisation plus compacte et dont toutes les parties soient liées plus solidement les unes aux autres. Depuis le simple membre sous épreuve jusqu'au président de la conférence, les charges se succèdent avec un ordre et une régularité remarquables[3]. » C'est cette organisation que nous allons maintenant placer sous les yeux de nos lecteurs.

[1] Un des plus récents biographes de Wesley.

[2] *La Réformation au XIXe siècle*, 1847, N° 45, 11 novembre.

[3] Sumichrast, *le Wesleyanisme et la Bible*, pag. 75. — M. Sumichrast avait séjourné dix mois dans le midi de la France comme prédicateur dans les sociétés wesleyennes, lorsque, passant à Genève, il eut avec M. Malan un entretien dont le résultat fut de le détacher complètement du wesleyanisme. C'est alors qu'il écrivit sa brochure qu'il adressa aux méthodistes du circuit de la Vaunage et de celui de Lausanne et Aigle.

II

La société chrétienne méthodiste se compose de personnes qui, dans le désir « d'échapper à la colère à venir, » se réunissent afin de prier ensemble, de s'entretenir de leur âme, de s'exhorter, se reprendre, se consoler et enfin d'accomplir les commandements du Sauveur touchant la communion des frères.

A la base de cette organisation se place donc la société proprement dite, comprenant l'ensemble des fidèles qui, dans chaque localité, se rattachent aux principes du méthodisme. Pour faire partie de la société, aucune adhésion à un formulaire dogmatique n'est requise. On ne demande aucune opinion religieuse particulière, et ce n'est point non plus une opinion particulière qui en pourrait faire exclure. La seule condition préalable qu'on demande de celui qui veut être *admis* dans la société, c'est : « Le désir de fuir la colère à venir et d'être sauvé de ses péchés. »

Pour demeurer membre de la société, il faut prouver la sincérité de ce désir par une conduite chrétienne, et pratiquer la communion fraternelle par la fréquentation de la classe. « Comme nous ne pouvons, disent les wesleyens, « sonder les » cœurs, » pour connaître si ce désir est réel, nous jugeons l'arbre à ses fruits. Nous savons que Dieu grave, dans tout cœur réveillé et convaincu de péché, des règles de conduite que sa Parole a tracées; nous prenons dans la Bible ces règles qui sont obligatoires pour tous les membres de la société, et dont l'observation seule peut nous prouver leur sincérité. » En conséquence, le chrétien méthodiste doit, *premièrement*, fuir le mal de toute espèce, et particulièrement celui qui est généralement répandu; *secondement*, manifester la sincérité de son désir du

salut par la pratique de toute espèce de bien[1]. Du reste, si l'un des membres de la société n'observe pas ces règles mais en viole habituellement quelqu'une, il est repris d'abord « pour l'erreur de ses voies, » supporté quelque temps, et s'il ne change pas, il ne peut rester dans la société. Celle-ci est « nette de son sang. »

Afin de mieux profiter des avantages de la communion fraternelle, et de mieux connaître les besoins et les progrès les uns des autres, les membres de la société se divisent en petites réunions de quinze à vingt personnes environ : on a donné à ces réunions le nom de *classes*. « La classe, dit M. Lelièvre, cette innovation de génie, qui est bien le pivot central de toute l'organisation méthodiste, est un moyen excellent d'exercer la cure d'âme, en même temps qu'elle est la réalisation au sein de l'église de la vie fraternelle et commune, si bien comprise dans l'église apostolique et si déplorablement négligée de nos jours.... La classe est le noyau de l'église, et, grâce à son organisation si simple, elle a pu très souvent la suppléer. En divisant le travail pastoral, elle l'a rendu efficace, en même temps qu'elle rendait possible l'exercice d'une discipline sérieuse[2]. »

La classe a un président ou *conducteur* (ou *conductrice*) laïque, choisi à cause de la maturité de son expérience chrétienne et de son jugement. Sa tâche est de veiller sur l'état spirituel des personnes qui lui sont confiées, non seulement dans les réu-

[1] Ces prescriptions seraient trop générales si la société ne s'était appliquée à les développer et à entrer dans les détails les plus minutieux. On trouvera ces développements dans un petit traité, imprimé à Paris en 1854 (8 pag., chez Meyrueis) et intitulé : *Règles de la société chrétienne méthodiste*. Ce traité, traduit de l'anglais, est extrait du *Compendium* de Grindrod, où il porte les signatures de *John* et *Charles Wesley*, et la date du *1er mai 1743*. Le nombre des *règles* prescrites est de vingt-cinq, dont quatorze sous le premier chef et onze sous le second. Nous avons tiré de ce traité plusieurs des indications contenues dans le texte ci-dessus.

[2] Matth. Lelièvre, *John Wesley, sa vie et son œuvre*, pag. 283.

nions hebdomadaires de la classe, mais encore par des visites à domicile.

Chaque classe s'assemble une fois par semaine. On commence par la prière, pour implorer la présence du Sauveur et l'assistance de son Saint-Esprit, afin que les cœurs s'unissent dans la charité et que les bouches s'ouvrent en vérité. On chante une hymne au Seigneur, et le conducteur prend le premier la parole pour faire connaître à ses frères l'état de son âme. Il choisit celles de ses expériences qui peuvent être le plus en édification à l'assemblée et les lui communique. S'il peut indiquer de quelle manière il a été préservé de quelque piège, délivré de quelque tentation, ou les bénédictions qu'il a éprouvées dans son cœur et les moyens dont le Seigneur s'est servi pour le faire avancer dans sa connaissance et dans son amour, il le fait avec simplicité, et pour faire profiter ses frères de ses chutes comme de ses progrès, en leur montrant, par son expérience, les moyens d'éviter les chutes et d'obtenir les progrès. Après avoir terminé, il adresse la parole tour à tour à chacun des membres présents, et chacun tour à tour fait connaître quelques-uns des actes de la grâce et de la providence de Dieu à son égard. Le conducteur adresse à chaque âme une exhortation en rapport avec sa situation; on prie encore, on chante encore et l'on se sépare [1]. L'enrôlement dans une classe est une condition d'affiliation au méthodisme.

« En réunissant chaque semaine les membres de la société, la classe a aussi l'avantage de fournir un moyen facile pour la perception des deniers de l'église, et le conducteur qui a à rendre compte au prédicateur de l'état religieux des membres de sa classe, a à rendre compte de leurs souscriptions à l'économe

[1] *Règles de la société chrétienne méthodiste*, pag. 1, 2. — Nous avons entre les mains un imprimé de 8 pages, d'une date plus récente que les *Règles*, et les contenant en substance : *Eglise évangélique méthodiste de France et de Suisse. — Exposé de principes* : I. *Doctrine*. II. *Organisation*. III. *Conditions d'admission*.

local. Ainsi s'est formé un système fiscal d'une grande simplicité et en général d'une grande efficacité[1]. »

Outre les classes proprement dites auxquelles se rattachaient tous les membres, les sociétés wesleyennes avaient à l'origine quelques autres réunions, par exemple les *band-meetings*, ou *bandes*, assemblées d'un caractère plus intime encore que les classes.

La bande se composait de cinq à dix personnes du même sexe et de la même condition, qui professaient avoir un sentiment assuré de leur état de grâce, et qui avaient renoncé à l'usage des spiritueux, du tabac à priser et du tabac à fumer. Ces trois prohibitions jouaient un grand rôle dans le méthodisme. Les membres de la bande se réunissaient le samedi, sous la présidence d'un directeur, comme ceux de la classe, pour prier et converser, spécialement pour s'entretenir de leurs expériences religieuses et confesser leurs péchés les uns aux autres. Wesley tenait beaucoup à cette institution, et maintenait que là où il n'y a pas de bande il n'y a pas de méthodisme. A côté de la bande publique, il y avait encore la bande privée, composée d'un maximum de quatre ou cinq personnes du même sexe, qui convenaient de se rassembler une fois par semaine chez l'une d'entre elles. Les femmes surtout cultivaient ce genre d'association[2]. Mais les bandes, à cause même de leur caractère plus intime que les classes, n'étaient pas obligatoires et tombèrent assez généralement en désuétude.

Wesley emprunta aux anciennes églises un usage qu'il greffa sur les classes. Il remettait périodiquement à chacun de leurs membres une petite carte imprimée portant un texte de l'Ecriture ou une gravure symbolique, avec le nom, écrit à la main, de la personne qui la recevait, et la signature du prédicateur

[1] Matth. Lelièvre, *John Wesley*, etc., pag. 283, 284.

[2] Conf. *la Réformation au XIX[e] siècle*, 1847, N° 45, 11 novembre.

qui la remettait. Ce *billet trimestriel* servait d'attestation et devait être présenté pour obtenir l'admission à certaines assemblées de l'église. L'excommunication méthodiste se pratique par le non-renouvellement de ce signe de communion.

Le conducteur de la classe doit voir chaque membre de sa classe au moins une fois par semaine, afin de s'assurer de l'état de son âme, de le conseiller, le reprendre, le consoler ou l'exhorter, selon les circonstances. Il doit recevoir ce qu'on est disposé à donner pour soutenir la cause de l'Evangile. Il doit verser chaque semaine, entre les mains du trésorier de la société, ce qu'il a reçu la semaine précédente des membres de sa classe, et lui montrer le relevé des contributions de chaque membre. Il doit en outre faire connaître au plus proche ministre de la société les malades ou ceux qui vivent dans le péché et n'écoutent pas les répréhensions[1].

III

Si maintenant nous recherchons ce qui caractérise le méthodisme wesleyen quant à son gouvernement, voici ce que nous trouvons.

« Dans la forme de notre gouvernement ecclésiastique, dit le *Compendium* de Grindrod, nous sommes un presbytère scripturaire, ressemblant, en un degré élevé, à l'établissement ecclésiastique d'Ecosse[2], dont le modèle a été emprunté aux bases adoptées par la réforme genevoise. Leurs juridictions et les nôtres sont les mêmes quant à leur nombre et à leur ordre et quant aux rapports qu'elles ont les unes avec les autres. La différence principale entre ces établissements ecclésiastiques et nous, consiste dans le degré supérieur d'autorité, relativement

[1] *Règles de la société*, etc., pag. 2.
[2] Ceci s'écrivait en 1842.

aux matières spirituelles, que notre système confère au ministère. »

Les *juridictions* ecclésiastiques du méthodisme sont la conférence, le district et le circuit.

La *conférence annuelle* des pasteurs constitue le pouvoir à la fois législatif et exécutif de la société méthodiste; c'en est la clef de voûte. « La conférence[1] date de 1784, époque à laquelle Wesley fit légaliser un acte par lequel cent prédicateurs choisis étaient déclarés représentants et directeurs des sociétés méthodistes. Ce nombre s'est maintenu, les vacances étant remplies par des membres en partie désignés par l'ancienneté, en partie élus par le corps lui-même. Cependant on s'est vu forcé depuis longtemps de dissimuler un peu le caractère par trop oligarchique de la conférence légale, en ouvrant ses rangs au reste du clergé wesleyen. Tous les ministres peuvent donc assister à ses séances; tous ceux qui ont été consacrés ont de plus la faculté de voter dans les discussions, mais ceux-là seulement qui exercent le ministère depuis quatorze ans[2] sont admis à voter pour l'élection du président, du secrétaire et des membres appelés à compléter *les cent*. C'est ainsi que le nombre des ministres réunis chaque année en conférence monte ordinairement à quatre ou cinq cents. La conférence légale s'est réservé le droit de ratifier les décisions de la grande assemblée; il faut que quarante de ses membres, au moins, soient présents pour que les mesures prises soient valides. Quant aux laïques, ils ne sont point admis à la conférence, pas même à titre de spectateurs; l'assemblée siège à huis clos[3]. »

La conférence se réunit une fois par an; les séances durent deux ou trois semaines. Elle s'occupe, dans ses sessions, de divers sujets tels que : admission, s'il y a lieu, des candidats

[1] En tant que personne morale.

[2] En 1876, la cent trente-troisième conférence a réduit ce chiffre à dix ans.

[3] *La Réformation au XIXe siècle*, 1847. N° 45, 11 novembre. — Depuis 1877, les laïques sont admis, en nombre égal à celui des ministres, à siéger dans la conférence.

présentés par les sociétés ou églises comme proposants au saint ministère, admission définitive et consécration des proposants ayant achevé leur noviciat; exercice de la discipline; fixation de la résidence des pasteurs pour l'année; état de l'œuvre et étude des meilleurs moyens à employer pour la faire prospérer, etc. En un mot, la direction d'un vaste mécanisme, l'administration de fonds considérables, les évolutions d'un personnel nombreux, tout repose en définitive entre ses mains.

Au-dessous de la conférence qui s'occupe des intérêts généraux de l'œuvre et qui prend les décisions définitives, il existe les assemblées, annuelles aussi, des *districts* ou circonscriptions ecclésiastiques.

L'assemblée de district est purement cléricale, se composant de tous les ministres de la circonscription et de ministres seulement; les prédicateurs locaux en sont exclus; les ministres en noviciat y assistent, mais n'ont pas droit de vote. Cependant les économes de circuit ont droit de séance et de vote. L'assemblée s'occupe particulièrement de l'examen de la conduite des ministres et des affaires financières; elle est dirigée par un président de district.

Le *circuit* est une circonscription ecclésiastique dans laquelle se trouve un certain nombre d'églises ou sociétés. Ces sociétés sont desservies, en alternant, par deux ou trois prédicateurs désignés par la conférence, appelés tous les trois ans environ à une nouvelle sphère d'action, et ne pouvant revenir dans le même circuit avant un intervalle déterminé.

Les assemblées trimestrielles des circuits réunissent pasteurs, prédicateurs locaux, chefs de *classes*, économes des stations rapprochées formant le circuit. Les attributions de ces assemblées sont mal définies; elles ne possèdent point de juridiction disciplinaire, et s'occupent surtout de détails administratifs.

Ces diverses divisions, conférence, district, circuit, rentrent les unes dans les autres comme autant de cercles concentriques.

IV

Le *ministère* constitue un des éléments importants de l'organisation ecclésiastique du méthodisme wesleyen.

Le corps enseignant se compose des pasteurs proprement dits, des proposants au saint ministère et des prédicateurs locaux ou laïques.

Les proposants sont à la fois ministres et étudiants; ministres, puisqu'ils sont chargés du soin d'un troupeau, étudiants, puisque, pendant les quatre années que dure leur noviciat, ils doivent passer annuellement des examens fort sérieux. Au bout des quatre ans seulement, ils peuvent être pleinement reçus dans le corps des ministres (*full connexion*). Les assemblées de circuit recommandent les aspirants au ministère à l'assemblée de district, et celle-ci les recommande à la conférence; c'est la conférence à son tour qui les admet, soit à un service actif immédiat, soit aux études théologiques.

A proprement parler, le méthodisme n'a point de pasteurs, mais des *prédicateurs*, et ces prédicateurs ne sont point attachés à une chapelle, à une église, mais à un circuit. Leur ministère est donc essentiellement mobile et *itinérant*. « Un des traits distinctifs du ministère wesleyen dans le monde entier, dit à ce propos M. Lelièvre, c'est son itinérance. Aux Etats-Unis, le maximum de séjour d'un pasteur dans une même station est de deux ans, en Angleterre de trois, en France de cinq. Outre cette itinérance sur une vaste échelle, il existe encore entre les diverses stations d'un même circuit un système d'échanges fréquents. Le méthodisme cherche de la sorte à tenir en haleine les sociétés, au milieu desquelles il considère comme son premier devoir d'accomplir une œuvre missionnaire. » Le même auteur envisage l'itinérance comme une institution qui a fait le succès du méthodisme, et qui, par conséquent, occupe une place capitale dans son organisation[1].

[1] Conf. *Chrétien évangélique*, 1860, pag. 447, et *John Wesley, sa vie et son œuvre.*

A côté du ministère tel qu'il nous apparaît dans les détails qui précèdent, il existe chez les méthodistes un ministère laïque libre et non salarié. Ce sont les *prédicateurs locaux* qui, sans abandonner leur profession temporelle et sans s'éloigner du lieu de leur demeure, s'offrent pour desservir les chaires de leur circuit. Ces prédicateurs appartiennent à toutes les classes de la société. L'église leur a reconnu des dons et ils ont été admis par elle dans l'assemblée de ses délégués après un noviciat de six mois et des examens sérieux. Ce sont des auxiliaires utiles pour le ministère régulier. Bien que sans instruction complète, ils ne manquent pas en général d'une certaine culture. Ils ne peuvent conférer le baptême, ni donner la cène. Ils ont des assemblées trimestrielles spéciales sous la présidence d'un des prédicateurs du circuit.

Le *culte* wesleyen se compose d'exercices religieux qui sont essentiellement les mêmes que dans les églises évangéliques du type presbytérien. On y trouve la prédication de l'Evangile par les ministres et les prédicateurs laïques, l'administration des sacrements par les ministres consacrés, les réunions de prières. La forme même du culte n'a rien, au moins dans les pays de langue française, qui ne se rencontre également dans d'autres églises protestantes. A dessein ou accidentellement, les sermons ou prédications proprement dites remplissent une portion considérable du temps affecté au service religieux, et généralement les prédicateurs wesleyens élèvent fortement la voix. L'usage de la liturgie n'est pas obligatoire ; nous croyons même que la société ne s'y soumettrait pas volontiers.

Les wesleyens avaient emprunté à l'ancienne église et aux moraves deux rites qui ne formaient pas les traits les moins caractéristiques de leur système : les longues veilles et les agapes. Les *longues veilles*, ou vigiles, consistaient en un service de nuit qui se tenait chaque trimestre, la veille des grandes fêtes, et qui se prolongeait depuis huit ou neuf heures du soir

jusqu'à minuit. Plusieurs prédicateurs dirigeaient ces exercices, entremêlés de prières et d'exhortations, mais les membres laïques de l'assemblée pouvaient y prendre la parole. Cela avait lieu du temps de Wesley; actuellement on n'a plus conservé que la veille du 1er de l'an. Les *agapes* sont des repas religieux du genre le plus frugal, accompagnés de prières, de chants et d'entretiens. Il y règne une fort grande liberté ; chacun, homme ou femme, peut y prendre la parole et raconter ses expériences religieuses. De ces agapes, la partie spirituelle a seule subsisté, du moins dans le canton de Vaud[1].

Après le coup d'œil que nous venons de jeter sur l'organisation de la société méthodiste, coup d'œil qui nous paraît tenir suffisamment compte de tous les éléments essentiels de cette organisation, il serait superflu de rassembler ici des données statistiques ou financières qui n'iraient pas directement à notre but. Bornons-nous à constater que les ressources de la société lui permettent de rétribuer les ministres qu'elle emploie plus libéralement, en moyenne, que ne le peuvent faire les autres églises. Le traitement des pasteurs varie suivant qu'ils sont célibataires, mariés ou pères de famille. Outre son salaire, chaque ministre reçoit, selon qu'il a un ou plusieurs enfants, un supplément pour leur entretien jusqu'à l'âge de vingt ans. Une caisse de retraite est alimentée par une retenue annuelle de 120 fr. faite sur le traitement de chaque pasteur.

V

« De quelque manière qu'on juge le méthodisme wesleyen, a dit M. Schérer, on ne peut méconnaître que le récit de son origine et de ses développements constitue l'un des chapitres

[1] Conf. *La Réformation au XIXe siècle*, 1847, N° 45, 11 novembre.

les plus importants de l'histoire ecclésiastique moderne. Le wesleyanisme est par lui-même un événement très remarquable, il se rattache à d'autres faits religieux non moins dignes d'attention, enfin il est entré depuis quelques années en contact avec les églises réformées de France et de Suisse [1]. » Les détails dans lesquels nous sommes entré, soit sur la théologie wesleyenne, soit sur l'organisation ecclésiastique de cette société, sont, croyons-nous, de nature à démontrer combien se justifie l'opinion de l'ancien professeur. Au point de vue chrétien, l'action exercée par le méthodisme a été d'une étendue et d'une puissance incontestables ; les résultats, au moins apparents, de cette action, ont été prodigieux. Il est donc permis de se demander quelle part il faut faire, dans ces résultats, aux institutions qui caractérisent la société wesleyenne et la distinguent de toute autre société religieuse ? Ces institutions sont-elles une cause essentielle des succès obtenus par le wesleyanisme, ou l'action exercée par lui est-elle due avant tout, — ou même uniquement, — à l'intensité de vie chrétienne déployée par ses fondateurs et la plupart de ses membres ? La question vaut la peine d'être posée, car si nous en croyons les wesleyens, le méthodisme étant le *pur christianisme* [2], l'organisation ecclésiastique de la société devrait être envisagée comme une condition indispensable de succès dans l'œuvre de la mission ou de l'évangélisation.

Nous avons déjà fait remarquer l'attachement extrême des wesleyens à toutes les formes et à tous les usages de leur société ; l'importance qu'ils attribuent au fait d'appartenir à cette dernière ; leur exclusisme même sur ce point ; exclusisme corrigé, il est vrai, en une notable mesure dans la pratique, mais très réel pourtant et très marqué dans les témoignages qu'ils

[1] *La Réformation au XIX[e] siècle*, 1847, N° 31, 5 août.

[2] Mot du pasteur wesleyen J.-L. Rostan. Voy. plus loin (pag. 330) l'extrait d'une lettre où ce mot se trouve contenu.

se rendent à eux-mêmes. A en juger par là, il semblerait donc que l'organisation du méthodisme est pour une part essentielle dans la puissance de son action. Nous ne voudrions pas le nier, pas même le contester, mais nous ne pouvons nous empêcher de rappeler à ce propos qu'un organisme vicieux peut, grâce à ses vices mêmes, acquérir une force d'action très grande, parfois même extraordinaire.

VI

Nous avons un respect trop vrai et une admiration trop sincère pour tout ce qu'il y a de beau, de grand, d'éminemment chrétien dans l'œuvre entreprise par Jean Wesley et continuée par ses disciples, pour prononcer à son occasion le mot de *secte*. Mais il est incontestable qu'il y a dans le wesleyanisme un élément sectaire qui frappe douloureusement tout observateur sérieux et sympathique. N'est-ce pas à cet élément regrettable qu'est due, par exemple, la position équivoque, singulière du wesleyanisme vis-à-vis de toutes les églises constituées, libres ou nationales?

En fait, nous avons pu nous en convaincre, la société wesleyenne est une véritable église. On n'en devient membre qu'en suite d'une admission formelle dont les exigences sont très sévères : profession individuelle de la foi et fréquentation des réunions d'expérience ou classes [1]. La discipline y est exercée aussi bien sous la forme de la répréhension que sous celle de l'exclusion [2]. Le clergé y est organisé sur des bases aussi solides que dans aucune autre église; et même, l'un des caractères distinctifs du méthodisme c'est son cléricalisme. Enfin, le culte wesleyen correspond, dans ses parties essentielles, à ce

[1] Conf. *Chrétien évangélique*, 1860, article de M. Lelièvre, pag. 447.
[2] *Règles de la société*, etc., pag. 2.

qui se pratique à cet égard dans toutes les autres églises chrétiennes. Et cependant la société méthodiste a quelque peine, quelque répugnance à se reconnaître et à se déclarer église. « Etes-vous nationalistes? pourrait-on demander aux wesleyens. — Non. — Dissidents? — Non. — Qu'êtes-vous donc? — Nous sommes wesleyens. — Mais encore, les wesleyens sont-ils nationalistes? — Non. — Dissidents? — Non. — Mais enfin que sont-ils? » — Conséquents avec leur point de départ originel, « les membres des sociétés wesleyennes continuent ordinairement à faire partie de l'église à laquelle ils étaient unis lors de leur admission dans la société. Ils prennent la cène dans les temples nationaux, où aucune discipline n'est observée, où les symboles du corps et du sang de Christ sont livrés au profane, au blasphémateur, au moqueur, aussi bien qu'aux disciples fidèles. Puis, quelques jours après, ils reçoivent ce sacrement dans leurs propres chapelles, où il n'est distribué qu'à des personnes connues et dont la conduite est en harmonie avec la profession [1]. » Il est évident, comme le fait encore remarquer M. Sumichrast, qu'un homme ne peut pas appartenir à deux églises différentes, dont les dogmes et la discipline sont peut-être directement opposés.

Un des historiens contemporains du méthodisme wesleyen auquel nous devons plus d'un renseignement utile, M. Matth. Lelièvre, faisant allusion à la question qui nous occupe dans ce moment, définit en ces termes la dénomination à laquelle il se rattache : « Société comme elle a longtemps voulu l'être, ou église comme on semble la forcer à le devenir [2]. » Nous ignorons si ces mots de M. Lelièvre renferment quelque allusion à un fait particulier, mais ce qui nous paraît évident, c'est que c'est la

[1] Sumichrast, *le Wesleyanisme et la Bible*, pag. 81, 82. Ce fait peut *actuellement* ne se produire que dans de rares occasions, mais il suffit qu'il soit possible et *légal*, ce qui est incontestable.

[2] *Chrétien évangélique*, 1860, pag. 448.

force même des choses qui contraint la société wesleyenne à se poser à côté, ou en face, des autres églises, comme une véritable église. Cette position lui est commandée par le respect de la vérité qui veut que chaque chose porte le nom qui lui convient et qui seul lui convient. Aussi les adversaires du wesleyanisme ne manquent-ils pas de lui faire un reproche de cette position ambiguë, et quelques-uns même vont jusqu'à l'accuser, à tort certainement, de fausseté, en lui supposant des vues intéressées et une tactique peu digne d'une société chrétienne.

En repoussant absolument un pareil reproche ou de semblables insinuations, ne sommes-nous pas conduits cependant à voir, dans cette position peu nette de la société wesleyenne vis-à-vis des autres églises, une conséquence de l'élément sectaire qui, évidemment à l'insu de son fondateur, a pénétré l'esprit de sa fondation et s'est mêlé à ses principes constitutifs? En se donnant comme une simple société destinée à réveiller et à nourrir le sentiment religieux, le méthodisme a pu se faire accepter là où il aurait été peut-être repoussé s'il s'était présenté sous sa forme d'église nettement et fortement constituée. C'est bien de cette manière en effet qu'il a débuté sur le continent, en France et en Suisse. C'est ainsi qu'il a intéressé, qu'il s'est acquis des sympathies, qu'il a gagné des adhérents, mais c'est ainsi également qu'il a détaché des églises auxquelles ils appartenaient ceux qui se sont rangés sous l'étendard de Wesley[1]. A cet égard, on peut bien le dire, les institutions particulières du méthodisme ont puissamment contribué à ses succès.

[1] En 1853, M. J.-P. Cook écrivait ceci : « Nous sommes, à proprement parler, tout simplement une *société* religieuse, qui, sans porter atteinte à quelque institution ecclésiastique ou civile que ce soit, cherche uniquement la conversion des âmes, et par conséquent l'avancement du règne de Dieu. » Il ajoute que l'organisation établie par Wesley est « celle d'une société et non pas d'une église. » Cependant M. Cook constate que, dans la société, se trouvent aujourd'hui *tous les éléments d'une église*. Aussi les wesleyens s'organisent en église « toutes les fois qu'ils en voient la nécessité; » c'est-à-dire, lorsqu'il n'existe pas d'église protestante dans les pays qu'ils évangéli-

VII

Qu'est-ce en définitive que ces *classes*, cette *innovation de génie*, comme les appelle, non sans quelque emphase, M. Lelièvre? Les classes sont un moyen très efficace de rattacher au wesleyanisme ceux qui en font partie, en les liant les uns aux autres très fortement; en leur inspirant cet esprit de corps qui devient trop souvent un esprit de parti et peut dégénérer en fanatisme. A tout le moins, les classes nous semblent exposées au danger de se transformer facilement en petites coteries, et de faire du méthodisme lui-même une grande, une vaste et puissante coterie, c'est-à-dire une secte.

Si nous en jugeons par des hommes qui ont été à même d'étudier de près le système wesleyen et qui ont vu fonctionner le mécanisme des classes, nous n'aurons pas lieu de revenir de nos impressions et de nos craintes sur ce point. « Si ceux qui composent ces assemblées avaient toujours une grande droiture et une grande humilité; si ceux qui les conduisent possédaient toujours les dons nécessaires; si, au lieu d'être renfermées dans des formes aussi précises, il y régnait une plus grande liberté, j'estime qu'on pourrait en retirer de grands avantages; mais dans l'état actuel des choses, je crois que les classes sont souvent plus nuisibles qu'utiles. Le manque de sincérité s'y fait souvent sentir; on raconte de semaine en semaine les mêmes choses, ou l'on répète ce qui vient d'être dit par d'autres, ou enfin on adresse un sermon aux assistants au lieu de

sent et lorsque les églises protestantes ne veulent pas d'eux. Désireux de travailler exclusivement à l'évangélisation, les méthodistes ne cherchent nullement, dit M. Cook, à se séparer de l'église établie pour former une organisation distincte. Dans l'origine, ils n'étaient qu'une société; aujourd'hui, ils sont tantôt une société dans les églises, tantôt une véritable église, suivant les circonstances et les localités. (*Archives du méthodisme*, 1853, N° 5, 2 septembre.)

parler de l'état de son âme.... Or, il est de toute évidence que cela doit rendre peu à peu la conscience moins délicate, pour ne rien dire de plus. Les personnes qui fréquentent ces réunions finissent par rechercher, pour leur nourriture spirituelle, l'expérience des autres membres de leur classe avec autant et quelquefois même avec plus d'ardeur que le pain de vie et la parole de la vérité. La recherche de soi-même et l'imitation de l'homme, voilà les résultats ordinaires des classes[1]. »

Aux termes de cet aveu, nous serions autorisé à répondre affirmativement à la question que nous posions tout à l'heure sur les causes du succès qui, jusqu'ici, a généralement accompagné l'activité méthodiste. Mais cette activité n'étant pas absolument pure de tout alliage sectaire et de toute recherche humaine, le succès doit être, nous le craignons, dans bien des cas, plus apparent que réel. Seulement la part de vérité évangélique, — part très grande encore, nous le reconnaissons avec joie, — que renferme le méthodisme, combat et neutralise en une mesure notable l'effet désastreux de l'esprit sectaire; c'est le sel qui empêche la corruption de la masse et lui conserve sa vitalité et sa force.

VIII

Terminons cette portion de notre étude sur le wesleyanisme par la page suivante qui résume, mieux que nous ne pourrions le faire nous-même, notre impression et notre jugement : « L'essence du wesleyanisme, c'est moins une constitution ecclésiastique, une formule dogmatique, qu'un genre particulier de piété et quelques institutions calculées pour le produire et l'entretenir. Wesley l'avait senti; la base du système, c'est la classe et la bande; le fond du système, c'est la confession mutuelle des péchés et la relation familière des expériences spirituelles; le point culminant du système, c'est l'enthousiasme contagieux

[1] Sumichrast, *le Wesleyanisme et la Bible*, pag. 77, 78.

du réveil. Mais c'est là aussi qu'est le vice du méthodisme. Ce qui fait sa force fait aussi sa faiblesse.... Les formes légales dans lesquelles il enrégimente les âmes réveillées offrent à la masse un appui grossier comme elle, dont elle ne saurait peut-être se passer, mais qui ne convient qu'à un développement religieux fort élémentaire. Il y a quelque chose qui répugne dans ce moule uniforme et obligé, appliqué à ce qui ne devrait être qu'un acte spontané et la satisfaction d'un besoin senti. Ces confessions plus ou moins publiques, périodiques, provoquées, ne peuvent manquer d'émousser graduellement cette précieuse pudeur de l'âme qui redoute de révéler au regard du vulgaire les mystères de sa communion avec le Sauveur. Il en résulte une espèce de profanation des sentiments les plus sacrés, une violation des secrets les plus augustes; la vie religieuse, perdant ainsi son caractère le plus intime, sa fleur délicate, n'adopte que trop rapidement un banal langage de convention et une certaine effronterie malséante. Le récit des expériences chrétiennes tend en outre à une étude trop minutieuse de la conscience et des affections; appelé à rendre compte des mouvements intérieurs, on se voit comme contraint de creuser, d'analyser, de raffiner. De là une préoccupation exclusive de la partie subjective du christianisme, puis à la suite la servitude et la mélancolie religieuse[1]. C'est ainsi que le méthodisme est devenu une forme peu saine, peu simple, peu digne, peu élevée de la piété; tout en rendant d'immenses services à la cause de l'Evangile en Angleterre, il a contribué à donner au réveil de ce pays ce caractère mesquin qui explique la réaction du puséysme. Il a fourni un instrument d'une efficace singulière, mais d'une efficace limitée à une classe d'hommes, à une époque de réveil[2]. »

[1] Conf. sur ce point A. de Mestral, *Tableau de l'église chrétienne*, etc., pag. 620 et 621.

[2] *La Réformation au XIXe siècle*, 1847, N° 45, 11 novembre.

ARTICLE III. LE MÉTHODISME DANS LE CANTON DE VAUD.

Débuts de l'œuvre wesleyenne sur le continent. — M. *Ch. Cook.* — Apparition du méthodisme wesleyen à *Lausanne.* — M. *Anthelme Boucher.* — M. Henri Olivier et l'église dissidente de Saint-Pierre. — Agitation. — M. *Cook*, à Lausanne. — M. *J. Hocart.* — Le wesleyanisme à *Aigle, Villeneuve*, etc. — Evangélisation. — M. *J.-L. Rostan.* — Ses lettres sur l'état religieux du canton de Vaud. — M. *W. Ogier*, à Aigle. — Il est expulsé du canton. — M. Ch. Cook également. — Leurs successeurs à Lausanne et à Aigle. — Etat actuel du méthodisme dans le canton de Vaud.

I

Il faut remonter jusqu'à l'an 1790 pour découvrir les premières traces de l'œuvre wesleyenne sur le continent européen. C'est à cette époque, en effet, que des disciples de Wesley, partis des îles anglo-normandes de la Manche, s'établirent sur le sol français, dans les environs de Caen. Ces débuts furent modestes; bientôt même l'œuvre subit un temps d'arrêt; les années tourmentées de la révolution et de l'empire, avec leurs sinistres épisodes ou leurs préoccupations guerrières, ne présentaient pas des conditions favorables à une évangélisation un peu étendue. Cependant, dès que les traités de 1815 eurent rendu la paix à l'Europe, on vit les wesleyens reparaître en France, et l'un de leurs premiers ouvriers fut *Charles Cook.*

Persuadé que le wesleyanisme avait une mission à remplir au sein même de l'église réformée, si déchue de sa première vie, M. Cook devint, pendant quarante ans, la personnification vivante de l'œuvre méthodiste en France. Mais, remarquons-le, le principe dirigeant de ce missionnaire et son ambition furent de travailler, *sans sortir de l'église officielle,* à son réveil par la concentration de ses forces vives. Repoussé et méconnu par cette église qu'il voulait servir, et ne pouvant travailler au dedans d'elle, il se résolut à travailler à côté et en dehors. Il ne tarda pas à être secondé par un bon nombre de collabora-

teurs dévoués qui se répandirent immédiatement sur les divers points de la France. Le midi surtout devint le centre de leurs travaux.

La société wesleyenne avait à s'acclimater sur le sol français. Ce travail fut lent et difficile. Les préjugés contre l'Angleterre, d'où sortaient les premiers missionnaires, étaient nombreux et violents. Pour bien des gens, ces chrétiens étaient des agents déguisés, des espions remplis de mauvais desseins. Cependant les préventions s'affaiblirent peu à peu et maintenant le succès semble avoir assuré à la société ses lettres de naturalisation [1].

II

Après avoir pris pied en France, le méthodisme wesleyen devait, par une marche naturelle, pénétrer dans les cantons protestants de la Suisse française. A la fin de l'automne 1839, il se produisait pour la première fois d'une manière apparente à *Lausanne*.

C'est à cette époque, en effet, que M. *Henri Olivier*, pasteur de l'église dissidente de Saint-Pierre, commençait à étonner ses auditeurs par la tournure particulière qu'il donnait à ses discours, et que, peu après, il se mettait à professer hautement la doctrine wesleyenne sur la perfection chrétienne.

Voici ce qui s'était passé. M. *Anthelme Boucher*, qui, par le moyen de son frère *Philippe*, avait été mis en rapport avec la société wesleyenne, et qui, surtout, avait étudié les écrits de Jean Wesley et de J.-G. de la Fléchère, se trouvait pour sa santé à Lausanne. Entré en relation avec quelques membres de l'église dirigée par M. Olivier, il avait appelé leur attention sur la doctrine de l'entière sanctification, ainsi qu'elle est professée par

[1] Conf. *De l'origine et de l'état actuel de l'œuvre wesleyenne en France*, par M. Matthieu Lelièvre. (*Chrétien évangélique*, 1860, pag. 442-448.)

les méthodistes. Le réveil, tel qu'il s'était produit dans le canton de Vaud, avait surtout accentué la doctrine de la grâce, et quelques personnes pensaient que la gratuité du salut, l'imputation de la justice de Christ, la justification par la foi avaient fait jusqu'ici trop exclusivement le sujet de la prédication. On avait beaucoup prêché Christ *pour* nous, trop peu, semblait-il, Christ *en* nous. On avait annoncé l'œuvre du Rédempteur sans en mettre suffisamment en relief la conséquence nécessaire, savoir l'œuvre du Saint-Esprit, la sanctification du cœur. C'est ainsi du moins qu'en jugeaient quelques membres de l'église de Saint-Pierre et quelques chrétiens de l'église nationale. Ils éprouvaient le besoin d'une sainteté plus profonde que celle que, jusqu'à ce jour, ils avaient crue possible. M. A. Boucher lisait alors avec un groupe d'amis l'*Exposition de la perfection chrétienne*, le *Journal de Mme Rogers*, le *Grand Privilège des croyants*, de J.-G. de la Fléchère, et les discours du pasteur américain *Finney* (qui n'était pas méthodiste). La lecture de ces ouvrages conduisit ces personnes à une étude de la Parole de Dieu sur le sujet de la sanctification ; étude dont le résultat fut de modifier leurs vues sur ce point. Ce travail n'avait pas été purement intellectuel ; il s'y était joint un désir sincère de la sainteté. L'esprit de prière fut plus abondamment répandu sur plusieurs personnes et de nouvelles et précieuses grâces spirituelles leur furent accordées.

Parmi les membres de l'église de Saint-Pierre qui furent le plus promptement gagnés aux doctrines wesleyennes se trouvait Mme Henri Olivier. M. Olivier lui-même ne se rendit, paraît-il, qu'après une assez longue résistance[1]. Une fois rendu, nous avons vu qu'il se mit à prêcher ses nouvelles opinions, non ce-

[1] Il y eut alors, chez M. le pasteur Monneron, à la rue d'Etraz, des conférences privées destinées à ramener M. Olivier. Outre MM. Olivier et Monneron, MM. Scholl et Gauthey et le professeur Chappuis participèrent à ces entretiens dont le résultat, relativement à M. Olivier, fut absolument nul.

pendant sans apporter quelque amendement à la doctrine wesleyenne. Au jugement d'un certain nombre de ses auditeurs, sa prédication devint plus directe et plus puissante ; elle fut comme rajeunie. D'autres personnages influents subirent également, dans une certaine mesure, l'action des vues nouvelles.

Le changement accompli dans les convictions de M. Olivier ne laissa pas que de provoquer une assez vive agitation dans l'église dont il était le pasteur. Une scission s'opéra entre le troupeau et son conducteur et eut pour conséquence des séparations entre les membres et un fractionnement regrettable[1]. Dans le même moment s'engageait une controverse sur l'élection et M. Darby arrivait à Lausanne. Ce dernier, et d'autres encore, signalaient violemment les erreurs du wesleyanisme tandis que les doctrines méthodistes de l'entière sanctification et de la rédemption générale devenaient l'objet de vives attaques du haut des chaires de l'église nationale. De son côté, le *Nouvelliste vaudois* censurait le directeur de l'école normale, le vénéré Gauthey, pour avoir permis à ses élèves de fréquenter l'*Oratoire des impeccables !* Parmi les chrétiens, les avis étaient partagés sur les points en discussion, et, en particulier, sur le point spécial de la possibilité de la destruction, dès cette vie, du germe du péché dans le cœur du croyant. De là, les divisions auxquelles nous venons de faire allusion, et les maux qui devaient en résulter. Cependant, en somme, la doctrine de l'entière sanctification gagnait quelques adhérents, et l'enseignement biblique sur l'œuvre de renouvellement opérée dans le cœur par la puissance du Saint-Esprit était plus fortement accentué dans la chaire chrétienne. Le nombre des croyants qui adoptaient les vues de Wesley demeurait, il est vrai, assez faible, mais, d'une manière générale, l'église recueillait quelques bons fruits de cette dis-

[1] Conf. sur ce point J.-J. Herzog : *Les Frères de Plymouth et John Darby*, Lausanne, 1845.

cussion. C'est ainsi, par exemple, que les chrétiens arrivaient à comprendre, mieux qu'ils ne l'avaient fait jusqu'alors, qu'ils ne doivent pas toujours « se traîner dans la fange, » qu'ils sont appelés à ne pas demeurer esclaves du péché.

III

Le mouvement, dont nous nous proposons de retracer ici les diverses phases, avait donc commencé à Lausanne depuis près d'une année, lorsque, dans l'automne de 1840, M. *Charles Cook*, dont le nom s'est déjà rencontré plus d'une fois sous notre plume, fut appelé au chef-lieu du canton de Vaud par les chrétiens dont les vues sur la sanctification avaient subi quelque changement. Il y resta d'abord deux mois, pendant lesquels il présida un culte à la rue Mauborget, chez Mme Bourgeois, veuve de l'ancien conseiller d'état de ce nom. C'est durant son séjour à Lausanne que M. Cook organisa la première société méthodiste, tout en laissant les personnes qui la composaient libres de rester attachées soit à l'église dissidente, soit à l'église nationale, dont elles faisaient antérieurement partie. Longtemps encore, à partir de cette époque, les wesleyens établis à Lausanne demeurèrent fidèles à ce principe et le mirent en pratique. Plus tard, la marche des questions ecclésiastiques, en dehors de l'influence méthodiste, réagit à cet égard sur la position des wesleyens et modifia, en Suisse comme ailleurs, les relations de la société avec les églises établies. Il est bon de rappeler à ce propos ce que nous avons déjà constaté plus d'une fois, c'est que les wesleyens n'ont jamais cru devoir se poser ouvertement, comme corps ecclésiastique, en rivaux des autres églises.

Le séjour de M. Cook à Lausanne ne devait être que de courte durée; il y fut remplacé, le 1er janvier 1841, par M. *James Ho-*

cart. Dès le premier dimanche de cette année-là, le nouveau prédicateur méthodiste ouvrait une salle de culte qu'on venait de louer et d'aménager pour cet usage, au premier étage de la maison Yung, rue de la Mercerie. Mais, par égard pour les cultes des autres églises, on n'y prêcha d'abord le dimanche qu'à trois heures de l'après-midi. M. Cook avait désiré que son successeur ne tînt pas de réunion le dimanche soir, mais qu'il coopérât au culte de l'*Oratoire*, fondé, nous le savons, par des pasteurs nationaux, et où tous les chrétiens évangéliques avaient la liberté de prendre la parole. Mais, soit par suite de l'accueil assez froid que firent au nouveau venu quelques-uns des directeurs de l'oratoire, soit par suite de sa jeunesse et de sa timidité, M. Hocart ne put entrer dans cette voie et il ne tarda pas à ouvrir une réunion d'appel, le dimanche soir, à la Mercerie.

A la même époque, un mouvement théologique et spirituel, analogue à celui qui s'accomplissait à Lausanne, se produisait, sur une moindre échelle, à *Aigle* et à *Villeneuve*, et y provoquait la fondation d'assemblées régulières, surtout dans la première de ces localités. *Vevey*, *Morges* et d'autres centres de population moins considérables, recevaient également la visite des évangélistes wesleyens.

L'œuvre de la société méthodiste avait eu pour premiers adhérents dans le canton de Vaud des personnes déjà converties et unies à d'autres églises. Cette œuvre ne tarda cependant pas à chercher une base plus large et plus appropriée à son but en s'occupant de l'évangélisation des inconvertis. D'ailleurs, la plupart des chrétiens vaudois qui avaient accueilli au milieu d'eux les représentants du méthodisme ne restèrent pas attachés définitivement à l'organisation de cette société, bien qu'ils gardassent sans doute vis-à-vis d'elle des sentiments d'affection et de reconnaissance pour les bénédictions qu'ils en avaient reçues. Dans ces conditions, l'œuvre méthodiste devait donc devenir, et toujours plus, une œuvre d'évangélisation;

aussi les nouveaux membres de la société étaient-ils essentiellement des âmes réveillées par les prédications des ouvriers méthodistes. Déjà, il est vrai, les travaux du vénéré C. Cook avaient obtenu quelques résultats semblables dans l'automne de 1840. Fidèle à la devise spéciale du méthodisme : *l'Evangile est annoncé aux pauvres*, M. Cook s'était adressé, non sans succès, à cette classe de la société. C'est également à partir de ce moment que les méthodistes évangélisèrent *Pully*, dont la population passait pour très hostile à toute piété, et *Reverolles* où ils eurent, ainsi qu'à Aigle et à Villeneuve, de nombreux auditoires. A Lausanne, le nouvel élément, ajouté ainsi à l'ancien noyau, se composait principalement de personnes d'abord étrangères à la vie religieuse et appartenant à la classe ouvrière. Au bout de peu d'années, les troupeaux wesleyens ne devaient plus compter qu'un petit nombre de membres qui n'eussent pas été gagnés à l'Evangile par le ministère des prédicateurs méthodistes.

IV

En septembre 1841, M. James Hocart fut remplacé à Lausanne par MM. *C. Cook*, qui y revenait ainsi pour la seconde fois, et *J.-L. Rostan*.

Le méthodisme essayait alors de maintenir une neutralité ecclésiastique au milieu des partis hostiles qui guerroyaient avec ardeur. Cela lui attirait, comme il pouvait s'y attendre, les attaques les plus violentes de tous les bords.

Nous n'avons pas de détails particuliers à relater ici sur l'activité personnelle de M. Cook. M. Rostan lui-même ne resta qu'une année à Lausanne; au mois d'octobre 1842, nous le trouvons stationné à Aigle. Il n'est pas sans intérêt de constater l'impression que le prédicateur wesleyen éprouva dans le milieu, tout nouveau pour lui, où les convenances de l'œuvre

méthodiste l'avaient appelé à travailler. Voici ce qu'il écrivait de Lausanne, à la date du 4 novembre 1841, à M. le pasteur H. de Jersey, à Ganges [1] :

Mais parlons un peu de ce pays au point de vue religieux. A dire vrai, quand j'ai entendu parler d'une station méthodiste en Suisse, j'ai d'abord craint que ce ne fût une folie wesleyenne. Quoi ! me suis-je dit, aller évangéliser un pays réputé si religieux, si évangélique, si avancé en science biblique. Mais je suis venu, j'ai vu, j'ai entendu, et je vois que ce qui m'a d'abord paru une folie wesleyenne est la sagesse même de Dieu. Le canton de Vaud est dans un état de complète anarchie; et une société comme la nôtre, qui a des principes arrêtés, larges et bibliques à la fois, qui a une marche régulière, une discipline éminemment évangélique, une organisation sans pareille, à ma connaissance du moins, et, par-dessus tout cela, la saine doctrine, une telle société, dis-je, était ici d'une extrême utilité, d'un pressant besoin, pour ne pas dire d'une absolue nécessité [2]. Jugez-en vous-même par l'état actuel des choses. L'église nationale n'a plus ni confession de foi, ni discipline. Les églises dissidentes semblent marcher à grands pas vers leur dissolution. Les unes se sont unies aux plymouthiens, les autres à l'église nationale. Les plymouthiens, cette comète étrangère qui traîne après elle le désordre et l'anarchie, semblent envoyés comme un fléau de Dieu.... Les irvingiens ont aussi leurs disciples. Les lardonistes ont également leurs adeptes [3]. Je vous demande

[1] Nous trouvons cette lettre, ainsi que d'autres auxquelles nous aurons à emprunter plus d'une citation, dans le volumineux et intéressant ouvrage intitulé : *l'Elève de Félix Neff. — Vie de Jean-Louis Rostan, pasteur-missionnaire*, etc. par M. Matth. Lelièvre, pasteur. Paris 1865.

[2] Nos lecteurs n'ignorent pas quel était, à l'époque où cette lettre fut écrite, l'état vrai du canton de Vaud au point de vue religieux et ecclésiastique. Pour présenter quelques traits justes, le tableau qu'en trace M. Rostan n'en est pas moins un peu trop sombre. Du reste, avait-il eu le temps de prendre une connaissance suffisante de la situation qu'il jugeait avec une décision si absolue? Quant à la manière dont il parle de la société à laquelle il se rattache, on conviendra qu'elle n'est pas marquée au coin de la plus parfaite modestie. Des pages comme celle-là confirment trop bien le reproche que nous avons cru pouvoir adresser à la société méthodiste relativement à l'opinion qu'elle a d'elle-même.

[3] Si nous ne nous trompons, à cette époque les irvingiens et les lardonistes ne jouaient plus le moindre rôle dans les débats religieux et ecclésiastiques de notre pays.

si, au milieu d'un tel chaos, le wesleyanisme n'était pas d'une grande nécessité? Mais il est méconnu, calomnié, noirci; tous sont contre nous; on a mis en œuvre, pour paralyser nos efforts, médisances, mensonges et calomnies. Nous ne subsistons ici que par miracle, et si nous avons du succès, ce sera un plus grand miracle encore. Gloire à Dieu, malgré toute l'opposition qu'on nous fait, nous avons la preuve indubitable que Dieu est avec nous. Plusieurs âmes ont été converties sous notre ministère. Cinquante personnes environ fréquentent déjà nos classes, à Lausanne seulement[1]. C'est ce qui exaspère un peu nos adversaires.

Un mois plus tard, M. Rostan écrivait ceci à une autre personne :

Notre local étant devenu beaucoup trop petit, nous avons été obligés d'en louer un autre.... Nous avons à Lausanne des sœurs très dévouées, appartenant à la classe aisée, qui, par une entière abnégation, vont de maison en maison lire la Bible et exhorter les pécheurs à venir aux réunions. Elles encouragent, reprennent, consolent ou édifient, selon le besoin, les personnes qu'elles rencontrent. Et, après Dieu, notre prospérité est due, en grande partie, à leur zèle et à leur fidélité.

Durant l'hiver de 1841-1842, il semble que l'activité déployée par MM. Cook et Rostan n'ait pas été sans fruit, bien que, comme nous l'avons vu, ce soit à cette époque qu'ait eu lieu la polémique provoquée par la traduction du sermon de Wesley sur la *libre grâce de Dieu*. Les frères de Plymouth étaient aussi, pour les wesleyens, de redoutables antagonistes. Qu'on en juge par les lignes suivantes :

Notre œuvre ici est en voie de progrès réel, soit qu'on la considère au point de vue de l'affermissement de ceux qui ont cru, soit qu'on l'envisage au point de vue de l'augmentation des nouveaux convertis. Mais nous venons de passer par le crible des plymouthiens. Ils ont culbuté à peu près toutes les églises dissidentes sous prétexte qu'il n'y a plus d'é-

[1] Ce chiffre n'a été sans doute que momentané; il a dû baisser depuis, ou il ne s'est pas maintenu à cette hauteur, comme nous aurons l'occasion de le constater plus tard.

glise et qu'elle a apostasié. L'église dissidente de Lausanne s'est unie à eux, et depuis lors ils sont très actifs à nous faire la guerre de toutes les manières. Ils ont résolu notre renversement, notre anéantissement; rien n'est négligé contre ces wesleyens qui, de tous les chrétiens, sont les pires, les moins dignes de ce nom.... Ils nous ont enlevé quelques membres et beaucoup d'auditeurs; mais le Seigneur nous en donne de nouveaux et semble ainsi se jouer de leurs efforts.

(A Mme de Jersey, à Ganges, 24 février 1842.)

Citons encore, quoiqu'elle ne soit pas de M. Rostan lui-même, la page suivante qui est bien propre à faire comprendre quelle était alors, dans notre pays, la position respective du plymouthisme et du méthodisme :

Les principes de la société nouvelle dont M. Darby était le chef étaient pour beaucoup dans le désarroi où étaient tombés les chrétiens du canton de Vaud. Les sophismes qu'elle répandait avaient un aspect de nouveauté qui séduisait beaucoup d'âmes en ce temps de fermentation religieuse; ils avaient aussi quelque chose de spécieux qui attirait les esprits ambitieux de progrès, pour lesquels les anciens cadres étaient insuffisants, et qui rêvaient des horizons plus étendus. Par leurs idées sur l'église et sur ses rapports avec le monde, les frères de Plymouth sapaient par la base toute la propagande évangélique, minaient les organisations ecclésiastiques existantes et tout au moins semaient la désunion entre les chrétiens. Le méthodisme ne tarda pas à démêler, sous ces doctrines quiétistes qui remplaçaient la féconde activité de l'église par un mysticisme querelleur et stérile, l'un des dissolvants les plus énergiques et les plus redoutables de la vie religieuse. De son côté, le *darbysme*, comme on commençait à l'appeler, comprit sans peine que, par ses tendances pratiques, le méthodisme devait éloigner les âmes de lui. De là l'opposition qu'il lui fit avec obstination[1].

Notre œuvre en Suisse, écrivait alors Rostan, est très épurée par le plymouthisme. Ses agents font tout ce qu'ils peuvent pour nous détruire à la façon de l'interdit. Un grand nombre d'auditeurs nous ont été enlevés par leurs insinuations et leurs calomnies, ainsi que plusieurs de nos jeunes personnes qui n'étaient pas affermies dans la grâce.

26 juillet 1842.

[1] *Vie de J^n.-L^s. Rostan*, par Matth. Lelièvre, pag. 339.

V

Au milieu de ces luttes, le prédicateur méthodiste continuait à enregistrer quelques succès :

Un mot sur notre œuvre suisse. Nous avons déjà en société soixante dix-sept membres et dix-sept sous épreuve, ce qui est un bon commencement, n'est-ce pas? Voulez-vous avoir une idée de l'amour, du zèle et de la vie de nos amis et la preuve qu'ils sont vivement attachés au Seigneur et à son œuvre? Ces chers amis, dont la plupart sont pauvres et dont plusieurs ne sont que d'humbles filles de service, ont donné pour la cause du Seigneur, pendant les six derniers mois, une somme de *mille* francs. Jugez comme une telle libéralité doit amaigrir l'avarice, si toutefois elle n'est pas entièrement tuée; mais je suis persuadé qu'elle est morte et enterrée pour le plus grand nombre....

(A Mme Daumas, à Codognan, 27 mars 1842.)

L'œuvre qui nous est confiée en Suisse, et tout particulièrement à Lausanne, est en voie de progrès. Le nombre des croyants s'augmente, nos classes se multiplient; l'amour, la joie et la vie y règnent. La présence de Dieu se fait sentir dans nos diverses assemblées; Jéhova est là; son œil nous voit, son oreille nous entend, sa main nous protège et nous bénit.... Trois résultats principaux ont découlé de l'œuvre que nous faisons ici : l'église nationale a été stimulée et a redoublé de zèle. La pernicieuse influence de l'élection antiscripturaire et de la non-sanctification est contre-balancée par la saine doctrine dont la société semble la dépositaire. Et enfin des pécheurs, appartenant en général à la classe pauvre, sont convertis par le moyen de notre humble ministère. La fusion des plymouthiens et des dissidents n'a pas amené les résultats qu'on en attendait.

(A Mme de Jersey, à Ganges, 14 mai 1842.)

A Lausanne, à Villeneuve et à Aigle, nous avons de bien bonnes réunions. Nous avons tous les matins, à cinq heures, une réunion de prières à Lausanne et à Aigle.... Nous prions pour le réveil du monde et de l'église, et particulièrement pour la Suisse qui en a tant besoin; car le vice, l'ivrognerie, l'incrédulité et les divisions sont les grandes plaies de ce pays réputé si religieux. Priez pour nous, car nous sommes sur la brèche et en pleine bataille.

(A Mme Daumas, à Codognan, 29 septembre 1842.)

Assurément, le tableau que M. Rostan traçait de la Suisse, par où il faut entendre simplement le canton de Vaud, était de nature à affliger profondément toute âme chrétienne, et cela d'autant plus que notre patrie jouissait à cette époque d'un assez bon renom religieux. Qu'il y eût de l'exagération dans les éloges que les chrétiens d'autres pays prodiguaient volontiers à notre canton, nous l'admettons sans peine, mais le portrait peint par M. Rostan était-il lui-même absolument ressemblant? Pas davantage! La vérité est qu'à cette époque il y avait sans doute beaucoup de mal chez nous, mais que ce mal était encore tenu en respect par le bien qui s'accomplissait. En parlant comme il le faisait, M. Rostan n'était-il peut-être pas un peu entraîné par le besoin de se représenter à lui-même, aussi bien que de représenter à ses commettants, l'action méthodiste en Suisse comme d'une *absolue nécessité?*

VI

Tout disposé que nous soyons à louer et à admirer même le zèle et l'activité dont les lettres de M. Rostan portent la trace à toutes leurs lignes, nous ne pouvons nous empêcher de craindre qu'il n'y ait eu, dans cette ardeur, quelque recherche de gloire pour la société à laquelle l'auteur appartenait. Les missionnaires méthodistes croyaient certainement que notre pays avait besoin d'eux, qu'ils avaient à accomplir chez nous une œuvre qu'eux seuls étaient en état d'entreprendre et de mener à bonne fin. Nous n'avons pas à discuter cette opinion. Au fond, le chrétien a, partout et toujours, une œuvre à accomplir; en tant que chrétien, du moins, si ce n'est à titre de membre de telle ou telle église. Or, il nous semble précisément qu'il ressort des lettres de M. Rostan que les méthodistes étaient, sinon uniquement, toutefois essentiellement préoccupés de faire prévaloir parmi nous leurs vues particulières, d'y implanter leur organisation ecclésiastique, comme si, en l'absence de ces doc-

trines et de ces institutions, le pays eût dû nécessairement déchoir et perdre peu à peu tout le bienfait du premier réveil. Cette préoccupation excessive, qui rappelle l'esprit sectaire, se trahit déjà dans les lettres que nous avons citées ; elle se montre davantage encore dans les lignes que voici :

Nos doctrines, ou plutôt celles de la Bible que Dieu nous a plus particulièrement confiées (comme la sanctification entière, par exemple), font des progrès réels chez ceux-là mêmes qui ne les admettent pas encore comme nous et qui même nous sont très opposés. Plusieurs admettent déjà qu'on peut vivre sans faire de péché *actuel*, c'est-à-dire sans pécher ; mais ils retiennent la fausse idée que le péché demeure caché au fond du cœur. Mais n'est-ce pas déjà un grand pas de fait que de croire et de professer qu'on peut vivre sans pécher ? Quand nous prêchions cela même, il n'y a pas longtemps, bien des gens levaient les épaules et se bouchaient les oreilles. Un peu de patience, de foi, de persévérance et surtout de fidélité, et le Seigneur fera voir sa gloire à ceux qui l'attendent.

(A Mme Daumas, à Codognan. Aigle, 10 octobre 1842.)

Nous commençons à respirer ici. Dimanche dernier nous avions quarante auditeurs; et, sur ce nombre, une douzaine d'hommes.... Si ce bon mouvement continue et s'étend, il y a tout à espérer qu'il servira à la confusion des ennemis de notre œuvre. Deux ou trois personnes ont trouvé la paix depuis Noël; quatre autres traversent les angoisses de la nouvelle naissance.... Dieu m'a donné une ferme confiance que la partie de son œuvre qu'il nous a confiée dans ce pays prospérera malgré toute l'opposition qu'elle rencontre maintenant.

(A M. le pasteur Cook, à Lausanne. Aigle, 18 janvier 1843.)

Notre œuvre en Suisse continue son petit train, au milieu de bien des épreuves, de bien des entraves. Mais Dieu nous encourage et nous montre toujours plus clairement que le wesleyanisme, qui est le pur christianisme (!!!), était d'une grande nécessité dans ce pays, si réputé pour sa piété et pour ses lumières religieuses. Les chrétiens en général n'observent plus le dimanche comme un jour de repos, tant le relâchement dans la piété a d'influence dans leur vie. Un pasteur pieux vient même de publier un livre contre le repos du jour du Seigneur[1]. Jugez, d'après ce

[1] M. Rostan fait ici allusion à la brochure de Victor Mellet : *le Dimanche n'est pas un sabbat*, dont nous avons parlé page 183. Mais nos lecteurs savent que le livre du pieux pasteur d'Yvorne n'était pas dirigé *contre le repos du jour du Seigneur.*

seul fait, s'il n'est pas bon que nous soyons ici pour protester par nos paroles et par nos actions. Dieu nous donne aussi des fruits, malgré toute l'opposition que nous rencontrons; des âmes sont converties sous notre ministère, et c'est là l'essentiel. Une dizaine de personnes ont trouvé la paix dans mon petit circuit, ces derniers mois. J'ai lieu de croire qu'un plus grand nombre encore sont plus ou moins réveillés. Plus tard, je l'espère, l'œuvre avancera plus rapidement, parce qu'elle sera plus affermie, mieux connue, et qu'un grand nombre des obstacles contre lesquels nous avons à lutter aujourd'hui seront alors renversés. Nous sommes ici comme des sapeurs, comme des précurseurs pour préparer la voie. Nous semons avec gémissement, douleur et larmes; d'autres moissonneront avec joie et chants de triomphe. Et nous nous réjouirons tous ensemble.

(A M. Daumas, à Codognan. Aigle, 8 mai 1843.)

La voiture du missionnaire Freeman a rencontré moins de difficultés à travers les sentiers presque impraticables de l'Afrique idolâtre que le char wesleyen dans les belles routes de la civilisation et du christianisme calviniste en Suisse.

(A M. le pasteur Cook, à Lausanne. Aigle, 2 février 1844.)

Nous avons à Aigle une école du dimanche qui compte soixante-dix enfants, dont sept ont trouvé la paix de Dieu, depuis peu de semaines. On a tout fait pour la ruiner; elle a été réduite pour un temps à vingt élèves, mais elle se remonte. Les régents et les régentes ne cessent de sermonner ceux qui les fréquentent. Ils ont recommandé à leurs parents de les empêcher de venir. Ils leur ôtent, à l'école de semaine, les récompenses qu'ils ont méritées, les mettent aux dernières places et emploient tous les moyens pour les humilier, les froisser et les décourager. Ils leur prodiguent les noms de wesleyens, de rostans, de saints, d'impeccables, de séducteurs, de menteurs, d'enfants de Satan, etc. Il est presque miraculeux qu'avec cette opposition nous en ayons autant. Nous avons au delà de trente personnes, membres de la société ou sous épreuve; mais c'est un terrain entièrement nouveau, et les pierres de l'édifice sont toutes de taille wesleyenne, à l'exception de deux; encore ont-elles été retaillées. Dieu nous a bénis, mais les plymouthiens et le diable nous ont maudits et nous maudissent. Vous avez eu connaissance des ouvrages que S.[1] et L. ont écrits contre nous. Vous savez aussi quelle sortie le

[1] M. Eugène Sumichrast, dont nous avons souvent utilisé la brochure : *le Wesleyanisme et la Bible.*

pasteur C.[1] fit contre nous, lors de ma venue ici. Tout cela a fait grand bruit et a roulé d'énormes blocs sur notre route. Tous ne sont pas minés, et le frère qui me remplacera, trouvera encore bien à faire.

Nous avons des réunions tous les huits jours à Ollon, à une demi-heure d'ici sur la route de Bex. Nous avons également quelques membres à Saint-Triphon. Je vais à Vevey tous les quinze jours, à Panex également tous les quinze jours. Je consacre les seconds lundis, mardis et mercredis de chaque mois aux Ormonts. Nos assemblées sont bien petites à Villeneuve.

(A M. le pasteur Hocart, à Paris. Aigle, 2 février 1844.)

M. Rostan resta deux ans à Aigle. Nous nous plaisons à reconnaître que, malgré ses préoccupations un peu exclusives, il travailla avec beaucoup de persévérance et de prières, au milieu de grandes souffrances morales et d'une opposition souvent aveugle, à appeler à l'Evangile ceux qui s'en tenaient encore éloignés. Aussi des bénédictions signalées vinrent-elles couronner ses fidèles efforts.

VII

Aux premiers jours de septembre 1844, M. Rostan quittait Aigle et la Suisse et il avait pour successeur M. *William-R. Ogier*, placé, comme lui, sous la surintendance du pasteur Ch. Cook. Mais, six mois à peine après son arrivée dans notre pays, éclatait la révolution de février 1845 qui devait inaugurer pour tous les chrétiens, à quelque dénomination qu'ils appartinssent, une ère de souffrances et de renoncements. Chacun eut alors à prendre sa part des périls communs. C'est ainsi qu'à l'issue d'un culte du soir, à Aigle, un homme essaya de passer une corde autour du cou de M. Ogier; mais une courageuse femme ayant présenté sa lanterne allumée au visage du persécuteur, celui-ci, décontenancé de se voir reconnu, abandonna

[1] Le pasteur Alexandre Chavannes, à Ollon.

sa criminelle tentative. Dix-huit mois s'écoulèrent alors pour M. Ogier au milieu des persécutions qui souillèrent à cette époque et longtemps encore, le canton de Vaud. Plusieurs fois, il fut saisi dans les assemblées qu'il présidait, brutalement traité par des agresseurs qui savaient n'avoir rien à craindre des autorités, établies cependant pour faire régner l'ordre et la justice. A plus d'une reprise, il fut cité à comparaître devant la municipalité ou le tribunal d'Aigle. Enfin, aux premiers jours de septembre 1846, tandis qu'il faisait ses préparatifs de départ pour Nîmes, la nouvelle station qu'il devait occuper, l'huissier municipal se présenta chez lui et lui annonça, de la part de l'autorité locale, qu'il était prévenu de prosélytisme et qu'il devait quitter le canton au plus tôt. Ayant répondu qu'il ne croyait pas devoir tenir compte d'un pareil avertissement, et que, s'il était coupable de quelque infraction aux lois il devait être jugé par les tribunaux, M. Ogier reçut, le 12 du même mois, une lettre de la municipalité d'Aigle qui lui transmettait l'ordre formel donné, au nom du conseil d'état, par le préfet du district, d'avoir à vider le pays dans la huitaine. M. Ogier était accusé de *prosélytisme sur des mineurs* et il était expulsé *dans l'intérêt de la tranquillité publique!* Sur le passeport qui lui fut délivré, le préfet F. Veillon certifiait que M. Ogier n'était banni du canton que *pour opinions religieuses!!* Le 23 septembre, il prenait congé de son petit troupeau qui ne le vit pas s'éloigner sans regret. Il avait séjourné deux ans à Aigle, et ce furent deux années d'épreuves et d'un rude travail [1].

M. C. Cook devait, lui aussi, devenir la victime de l'arbitraire et de l'intolérance du gouvernement issu de la révolution de 1845. Déjà cette même année, au mois de mars, une polémique s'était engagée entre M. Cook et le conseil d'état, qui voulait appliquer à ce pasteur la loi du 22 janvier 1834 contre le pro-

[1] Voy. sur M. Ogier le *Magasin méthodiste des îles de la Manche*, 1863, pag. 8, 38-42, et le journal vaudois *l'Avenir*, 1846, N° 18, 7 octobre.

sélytisme religieux[1]. Cette polémique n'eut cependant pas les résultats qu'on pouvait redouter de la part du gouvernement, et M. Cook put, semble-t-il, continuer assez librement à vaquer aux soins de son ministère. Mais une année après, le 6 février 1846, ce pasteur, qui habitait alors le troisième étage de la maison Fraisse, rue de la Madeleine, c'est-à-dire la maison même de la préfecture, recevait du préfet Meystre l'ordre d'interrompre immédiatement les réunions religieuses qui se tenaient dans son appartement. M. Cook n'ayant pas cru devoir obtempérer à cette injonction de l'agent du conseil d'état, reçut, en date du 5 avril, une sommation formelle du préfet qui le menaçait, en cas de résistance, « d'agir avec rigueur. » M. Cook, ayant invoqué la liberté du domicile et les droits du ministère évangélique, et ayant persisté dans la marche qu'il avait adoptée, ordre lui fut intimé par le gouvernement, en date du 22 décembre, d'avoir à quitter le canton dans la quinzaine. Cet ordre se fondait sur les *renseignements* transmis au conseil d'état par ses agents. On peut deviner de quelle nature étaient ces *renseignements !* Cependant, grâce à l'intervention fraternelle de deux des pasteurs officiels de Lausanne, la mesure draconienne du conseil d'état fut adoucie et on accorda à M. Cook un sursis de deux mois. C'est donc au printemps de 1847 que cet homme respectable, ce zélé et courageux serviteur de Dieu quitta le canton de Vaud[2]. Il devait y rentrer plus tard ; c'est même à Lausanne que, le 21 février 1858, il a terminé sa carrière terrestre, à l'âge de soixante et onze ans.

MM. C. Cook et W. Ogier furent remplacés par MM. *Matth. Gallienne* et *G. Jaulmes* qui, comme les autres chrétiens persécutés, se virent obligés de tenir leurs assemblées en secret, dans les chambres hautes et dans les bois.

[1] *L'Anti-jésuite*, 1845, N° 2, 12 mai.

[2] *L'Avenir*, 1846, N° 11, 17 juin ; 1847, N° 1, 6 janvier, N° 2, 20 janvier. Consulter sur M. C. Cook *l'Evangéliste*, 1858, N° 3, 1er mars.

Parmi les pasteurs wesleyens qui, à dater de cette époque, vinrent successivement ou simultanément occuper les stations de Lausanne et d'Aigle, nous remarquons les noms de MM. *H. de Jersey*, père, *Louis Martin*, *J. Lelièvre*, *E.-F. Cook*, *A.-J. Dupuy*. Plusieurs d'entre eux résidèrent à deux et même à trois reprises à Lausanne. Ce fut le cas, en particulier, de MM. C. Cook et James Hocart.

VIII

Dès 1841, les wesleyens avaient fondé des écoles du dimanche à Lausanne; plus tard, à Ouchy, aux Croisettes, à Villeneuve, et, comme nous l'avons vu dans une lettre de M. Rostan, à Aigle. L'école de Lausanne a été longtemps très fréquentée; il n'y en avait d'abord qu'une ou deux autres à côté d'elle.

Bien qu'il ne puisse rentrer dans notre plan de poursuivre jusqu'à nos jours l'histoire de l'œuvre méthodiste dans le canton de Vaud, il ne sera pas hors de propos de signaler ici quelques-uns des faits qui, dans l'époque actuelle, ont caractérisé cette œuvre.

Le séjour de M. *J. Lelièvre*, à Aigle, à Vevey et à Lausanne (1855-1857), fut marqué par de nombreuses conversions. C'est alors, en particulier, que les cultes wesleyens furent régulièrement organisés à Vevey, bien que, dès 1841, MM. C. Cook, J. Hocart et d'autres y eussent accidentellement annoncé l'Evangile.

M. James Hocart arriva, pour la seconde fois, à Lausanne, en octobre 1860. Il était appelé par la conférence méthodiste à fonder dans cette ville une maison d'études pour les jeunes gens qui se destinaient au saint ministère. Outre les secours intellectuels et religieux que ces étudiants recevraient dans la maison d'études, ils devaient suivre des cours à l'académie et surtout à la faculté libre de théologie qui leur ouvrait généreusement ses portes.

A Lausanne, le lieu de culte des méthodistes avait été successivement transféré de la Mercerie à la place de la Palud et, plus tard, au local dit Martin, soit maison de la consommation, au bas de la Palud. Mais ce lieu de culte étant devenu insuffisant, on construisit, place de la Riponne, une vaste chapelle et un presbytère dont les plans avait été envoyés d'Angleterre, de même que, si nous ne nous trompons, les fonds nécessaires à ces importantes constructions. L'inauguration de cette chapelle, dite du Valentin, eut lieu en septembre 1867, au milieu d'une assez grande affluence de chrétiens de diverses églises, et avec le concours de plusieurs des pasteurs de l'église libre. A cette occasion, et dans l'une des assemblées publiques, M. J. Hocart exposa les principes de l'église wesleyenne. L'ouverture de cette chapelle ne se fit cependant pas sans provoquer quelques manifestations hostiles dans la presse soit politique soit religieuse du pays.

Actuellement, l'église méthodiste wesleyenne a, dans le canton de Vaud, un *circuit*, composé des assemblées de *Lausanne*, *Vevey*, *Villeneuve* et *Aigle*, se rattachant au *district* de *Suisse-Dauphiné* et à la *conférence* française. Elle possède trois pasteurs pour le circuit, quatre prédicateurs laïques et onze étudiants. A Lausanne, soixante personnes sont inscrites dans le registre des membres de l'église; on n'en compte pas plus de cent vingt dans tout le canton. La société a, selon l'organisation qui nous est connue, des *classes* ou *groupes*, des réunions hebdomadaires de classes et des assemblées générales trimestrielles.

CHAPITRE III

Le plymouthisme.

Plymouthisme et méthodisme. — Conditions faites à la critique de ces systèmes. — Premiers pas du plymouthisme dans le canton de Vaud. — M. *Darby* à Lausanne. — Son opposition au méthodisme. — Origine du plymouthisme. — La société primitive et John Darby. — Situation ecclésiastique du canton de Vaud à l'arrivée de M. Darby. — Les conférences sur l'*attente actuelle de l'église.* — L'idée de l'*apostasie de l'économie actuelle.* — Schisme dans la *dissidence* à Lausanne. — Les *frères.* — Les doctrines du plymouthisme. — Lausanne, centre de l'œuvre de M. Darby. — Ses élèves. — Activité littéraire. — Succès du darbysme. — Polémique entre M. Darby et les anciens dissidents (*A. Rochat*). — La conférence dissidente de 1842, à Lausanne. — Réaction contre le plymouthisme. — Les *Remarques sur l'état de l'église*, de Darby. — M. F. Olivier et son *Essai sur le royaume de Dieu.* — Réponse de M. Darby. — Suite de la polémique. — Darbysme et *antinomianisme.* — Le principe *sectaire.* — Les différentes phases du darbysme dans le canton de Vaud. — Le *schisme de Plymouth.* — La *discipline d'Angleterre* et M. Newton. — L'assemblée de *Béthesda.* — Le contre-coup dans le canton de Vaud. — M. *U. Guinand.* — Conclusion : ce qui fait la force du darbysme. — Etat actuel.

I

Il y avait quelques mois à peine que le méthodisme avait fait son apparition dans le canton de Vaud, lorsque le plymouthisme y pénétra à son tour. Nous dirons bientôt à quelle occasion et de quelle manière cette secte parvint à prendre pied au milieu des églises de notre patrie. Mais, avant d'entrer dans le sujet auquel nous nous proposons de consacrer ce chapitre, quelques considérations préliminaires ne seront point superflues.

Nous avons pu exposer avec une certaine ampleur le système dogmatique et ecclésiastique du méthodisme wesleyen, parce que ce système ne craint pas de se montrer au grand jour. S'il a des doctrines qui lui sont propres, une organisation qui n'appartient qu'à lui, au moins ces doctrines et cette organisation

sont-elles choses connues, et nul, qui le désire, n'en peut ignorer. Fondé sur ces documents authentiques, officiels même, nous avons pu nous livrer encore à une critique du système, et il nous paraîtrait difficile qu'on pût contester l'exactitude de nos renseignements.

Il n'en est pas ainsi du plymouthisme. D'abord, il n'offre au lecteur curieux d'en faire l'étude aucun document qui puisse être envisagé comme une confession de foi dogmatique ou ecclésiastique. Il n'a point de *corps de doctrines*, nul écrit qui fasse loi. S'il a enfanté une littérature considérable par le nombre de ses produits, il n'a cependant rien publié de complet et de définitif. Pour découvrir la pensée du plymouthisme sur les sujets controversés entre lui et les autres églises, il faut aller chercher cette pensée dans la foule des brochures où elle se trouve disséminée. Quiconque a tenté une semblable recherche sait ce qu'il en coûte de temps et de peine. Le labeur est grand; il est ingrat. Les écrivains plymouthistes, à l'imitation de leur maître, M. Darby, semblent aspirer au monopole de la prolixité, de l'obscurité et d'une phraséologie unique en son genre[1].

Dans des circonstances aussi défavorables, on est constamment agité de la crainte de se tromper sur la pensée exacte du plymouthisme, et, par conséquent, de lui faire tort en lui prêtant des doctrines ou des motifs qui ne sont pas les siens. Maintes fois, dans les controverses auxquelles ce système a donné lieu, il est arrivé à ses adversaires d'entendre contester ce qui leur avait paru ressortir formellement de tel ou tel des manifestes de l'école. C'est que, en effet, quand il s'agit

[1] « La théologie de M. Darby a pour trait principal d'être obscure et confusément métaphysique. Au fond, sa dogmatique est l'orthodoxie ordinaire, habillée de pied en cap d'expressions d'une nuance toujours métaphysique.... M. Darby a quelques mots favoris, qui ne renferment pourtant que des idées assez ordinaires. » (A. Bost, *Mémoires*, supplément au IIIe volume, 1855.)

d'échapper à un argument trop pressant, aucun plymouthiste ne se croit lié par un écrit quelconque, fût-il sorti de la plume du maître. Au fond, quoique le plymouthisme ait un ensemble de doctrines bien lié, il serait peut être téméraire de s'imaginer avoir saisi cet ensemble, l'avoir pénétré dans tous ses éléments. Pour cela, sans doute, il faut autre chose encore qu'une étude attentive, sérieuse, de la littérature de cette école; il faut, croyons-nous, posséder l'*esprit* de cette dernière, et ils sont rares, les hommes, même les critiques, qui ont ainsi l'intuition d'un esprit auquel ils demeurent, du reste, absolument étrangers. Pour juger sainement du plymouthisme, il faudrait respirer l'atmosphère dans laquelle il vit et se meut, et cela, sans rien perdre du reste de son indépendance morale et spirituelle, car ce qui constitue l'*unité* du plymouthisme, c'est bien plus l'*esprit* dont il est animé que les *doctrines* qu'il professe.

Les considérations qui précèdent nous dispensent, croyons-nous, de présenter ici autre chose qu'un exposé sommaire des doctrines caractéristiques et distinctives du plymouthisme. Il a, en ce qui concerne les vérités salutaires, des points communs avec les églises réellement évangéliques, et si, à l'occasion, nous signalons ces points communs, nous n'y insisterons pas. En considérant de près le plymouthisme, on reconnaît que, sur une foule de sujets, il a des vues particulières qui ne constituent pas des causes suffisantes de dissidence avec les autres sociétés religieuses. En revanche, les doctrines exclusivement plymouthistes, quoiqu'en petit nombre, sont d'une importance extrême; elles ont élevé un peu partout une barrière entre les plymouthistes et les autres chrétiens évangéliques; il serait impossible de les passer sous silence. Mais après les avoir exposées, nous estimons qu'il serait superflu d'en essayer une réfutation directe. Le plymouthisme est une maladie morale dont l'un des effets est de priver l'esprit d'une partie de sa liberté de jugement. On ne guérit pas de cette maladie par les

moyens ordinaires qui, en pareille matière, sont la discussion des principes et l'appréciation des conséquences; on en revient par des démonstrations d'esprit et de puissance et par l'expérience des dangers moraux du système.

II

Le méthodisme wesleyen commençait à répandre à Lausanne ses idées particulières sur l'entière sanctification du fidèle ; il parvenait même, nous le savons, à entraîner M. Henri Olivier et une partie de l'église dissidente de Saint-Pierre. A la vue de ses succès, on pouvait se demander, — et plusieurs se demandaient en effet, — où s'arrêterait son action et si la dissidence tout entière ne suivrait pas l'exemple donné par un de ses conducteurs les plus considérés? Préoccupés et inquiets, quelques-uns des membres de l'église de Saint-Pierre imaginèrent, pour combattre le méthodisme, d'appeler à Lausanne un homme dont le nom était encore peu connu sur le continent. Cet homme était M. Darby et le fait que nous mentionnons se passait à la fin de mars 1840[1].

M. Darby était arrivé à Genève dans l'automne de 1837. Bien reçu des pasteurs dissidents de cette ville, il logea d'abord chez l'un d'eux. Longtemps même il parut s'envisager comme un membre de l'église du Bourg-de-Four; tout au moins se donnait-il pour tel. Dans la première phase de son activité chrétienne à Genève, il fut l'instrument d'un bien réel. Son ministère fut plus spécialement béni pour ceux des frères dont la piété avait une teinte quelque peu légale et qui ne connaissaient

[1] Au témoignage d'un homme qui a pris part à tout le mouvement ecclésiastique de cette époque, il ne serait pas sûr que M. Darby eût reçu un appel direct de personne à se rendre à Lausanne. Mais, comprenant qu'il pouvait y avoir là quelque chose à faire pour lui, il y serait venu de son chef.

guère l'esprit d'adoption. Il parlait peu ou point de ses vues particulières sur l'église ; mais beaucoup du Père, de son amour pour nous en Jésus; beaucoup de la rédemption parfaite qui est en ce précieux Sauveur. On prenait plaisir à l'entendre quand, la Bible à la main, il montrait Jésus revenant bientôt du ciel pour prendre auprès de lui son église bien-aimée, et la mettre en pleine possession du bonheur qu'il lui acquit en mourant pour elle sur la croix. Toutefois, à cet égard, il n'apportait rien de bien nouveau. Les pasteurs avaient déjà compris tout ce qu'une eschatologie purement et simplement biblique peut avoir d'influence sur la consolation et la sanctification des enfants de Dieu[1].

La considération dont jouissait parmi les chrétiens dissidents de Genève la personne de M. Darby, la confiance qu'on avait dans sa piété, ses lumières, son jugement, portèrent naturellement les membres de l'église de Saint-Pierre à voir dans le frère anglais l'homme de la situation. L'un des pasteurs de cette congrégation, M. François Olivier, qui, déjà en 1837, avait fait la connaissance de M. Darby et avait immédiatement compris ce qu'il y avait de remarquable chez cet homme, a caractérisé plus tard, avec autant de modération que d'exactitude, les débuts de M. Darby. « Chacun, ainsi s'exprime M. Olivier, connaît plus ou moins l'œuvre que M. J.-N. Darby est venu faire chez nous il y a une trentaine d'années. Je pus, pour ma part, la suivre d'assez près, dès l'origine, à Lausanne, qui fut pendant assez longtemps et plus d'une fois un des centres de ses travaux. Il commença par y annoncer l'Evangile et y instruire les chrétiens, soit sur la grâce évangélique, soit sur les grandes promesses renfermées dans les prophéties de l'Ancien et du Nouveau Testament. Je suivis ses enseignements autant que cela

[1] Conf. E. Guers, *le Premier Réveil et la première Eglise indépendante à Genève* (Genève 1871), pag. 337.

me fut possible, et je puis témoigner que je n'y entendis qu'une doctrine très pure, accompagnée de vastes connaissances bibliques ; et, de plus, qu'il fut utile à un très grand nombre de personnes en les introduisant dans une intelligence plus pleine du salut et dans la paix de Dieu. Aussi toutes ces âmes, affranchies et bénies par le moyen de son ministère, s'attachèrent à lui avec reconnaissance, confiance, et peut-être aussi quelquefois avec un peu d'engouement[1]. »

C'est ainsi que M. Darby avait débuté à Lausanne. La réputation qui l'y avait précédé, avait singulièrement aplani le chemin devant ses pas. A ce moment, il est vrai, on ne pouvait guère soupçonner ce que deviendraient ses vues particulières, sur lesquelles du reste il gardait une prudente réserve, et il aurait été difficile de discerner, sous le simple chrétien et le ministre anglican, le futur chef de secte. Quoi qu'il en soit, le but pour lequel il avait été appelé au milieu de nous fut atteint ; il réussit à entraver la marche et les progrès du méthodisme qui ne le lui a jamais pardonné. Entraînant avec puissance les esprits dans un tout autre ordre d'idées qu'il sut rendre attrayant, il fit oublier aux dissidents leurs rêves de perfection. Il avait assez appris à connaître en Angleterre l'école de Wesley pour remporter ici sur elle une facile victoire, et l'on ne saurait nier que dans sa brochure intitulée : *De la doctrine des wesleyens à l'égard de la perfection*[2], il n'ait plus d'une fois frappé juste[3].

[1] F. Olivier, *le Corps de Christ et un malentendu à ce sujet* (Vevey 1870), pag. 18. Il paraît que M. Darby n'apportait cependant pas beaucoup d'ordre dans l'exposition de ses idées. M. Olivier nous disait un jour : « Il prenait le *minerai à la pelle* et le jetait à ses auditeurs ; à eux le soin de trier. »

[2] Seconde édition, Vevey 1875, 71 pag. in-12.

[3] Conf. J.-J. Herzog : *les Frères de Plymouth et John Darby* (Lausanne, G. Bridel, 1845), pag. 12. Le pasteur dissident Marc Fivaz fut un de ceux qui reçurent M. Darby avec le plus d'empressement. C'est lui qui corrigea le manuscrit de la brochure sur la *doctrine des wesleyens*.

M. Darby ayant accompli l'œuvre qu'on attendait de lui, une nouvelle société religieuse allait, sous ses auspices, se fonder à côté et en face de celles qui existaient déjà ; elle devait même acquérir dans la suite, sous le nom de *darbysme*, une notoriété étendue. Toutefois, avant de suivre cette nouvelle société à travers les diverses phases de son existence dans notre pays, jetons un rapide coup d'œil sur les origines du plymouthisme lui-même.

III

Le véritable berceau du plymouthisme est la ville de *Dublin*, et son fondateur M. A.-N. *Groves*, homme excentrique mais pieux, d'abord dentiste à Exeter. En 1828, M. Groves, désireux de se vouer au ministère évangélique dans l'église anglicane, se mit à suivre les cours du collège de la Trinité à Dublin. C'est dans le cours de ses études qu'il suggéra à quelques amis l'idée de prendre la cène ensemble chaque dimanche. Ils le firent par un besoin de communion, et sans avoir encore de vues arrêtées sur une marche ecclésiastique, sans même s'être séparés de l'église établie. Œuvre du Saint-Esprit dans les cœurs, l'entendement y était encore pour peu de chose. M. Groves, ayant achevé ses études, partit ensuite pour la Perse en qualité de missionnaire.

Des réunions du même genre que celles de Dublin s'étaient également formées en Angleterre. Ainsi, en 1831, à Plymouth qui devint bientôt le principal foyer du mouvement. Les chefs de cette dernière assemblée étaient MM. Newton, qui la présidait ordinairement, Harris et Tregelles.

Bientôt des rapports fraternels s'établirent entre les petits troupeaux. En sondant les Ecritures, ils s'étonnèrent d'être tombés par instinct spirituel sur le type primitif du culte ; et les controverses qui leur furent suscitées, tout en leur donnant

la conscience de leur position, décidèrent toujours plus leur séparation d'avec l'église nationale, du moins quant à la communion. En même temps, ils travaillèrent à l'œuvre de l'évangélisation de concert avec les frères nationaux, et, en Irlande, la belle œuvre des *missions intérieures* fut bénie pour une multitude d'âmes. Dans ce travail d'amour se succédaient sans distinction des ministres anglicans et dissidents, des médecins et des matelots, des magistrats, de vieux militaires et des gentilshommes de la campagne. Si l'état d'heureuse enfance avait duré de 1828 à 1832, le temps de jeunesse saine et active dura de 1832 à 1834, c'est-à-dire jusqu'au moment où les prédicateurs laïques furent exclus de l'œuvre des missions intérieures par la jalousie du clergé anglican.

C'est, on l'a déjà compris, de la ville de Plymouth que les membres des sociétés nouvelles reçurent le nom qui a servi dès lors à les désigner. Depuis 1834, les *frères* devenant encore plus nombreux en Angleterre qu'en Irlande, une publication trimestrielle, le *Christian Witness* (Témoignage chrétien) parut à Plymouth comme l'organe d'opinions toujours plus arrêtées. Une forte impulsion fut donnée à l'étude de la Bible et il en résulta des vues frappantes par leur hardiesse et leur profondeur, d'autant plus que la théologie traditionnelle qui règne parmi les chrétiens anglais est très superficielle.

Le plymouthisme d'alors n'était que le retour aux premiers principes du congrégationalisme, savoir l'union des frères et la liberté du ministère. L'ancienne dissidence s'était détériorée avec le temps ; elle s'était surtout créé un clergé au petit pied, souvent vulgaire et prétentieux. Une telle dissidence n'offrait que peu d'attraits à la spiritualité des frères de Plymouth, et son mauvais ton ne pouvait que blesser leur morgue anglicane et aristocratique. Ils croyaient qu'il leur fallait se distinguer non seulement des dissidents dégénérés, mais aussi des principes dont le prestige était usé.

Les chefs du mouvement imaginèrent alors un système fondé sur l'idée anglicane de la succession apostolique[1]. Pour hériter légitimement des apôtres, il faut une succession historique non interrompue. L'église, dirent-ils, en tant qu'institution visible, établie de Dieu, s'est corrompue, et il n'y a que Dieu qui puisse la relever, mais, en fait d'institutions, il ne rétablit jamais ce qui est déchu ; ainsi, dans ce sens, il n'y a plus d'église ; il faut reconnaître cet état de ruine et se rassembler simplement comme individus.

Cette idée artificielle était si peu le créateur du mouvement plymouthiste, qu'il lui a fallu des années pour être comprise, encore plus reçue. On peut croire qu'il y a, en Angleterre et ailleurs, des congrégations entières qui n'ont pas encore accepté avec intelligence ce principe au nom duquel les églises de la Suisse française ont été déchirées. La conception anglicane et catholique de l'église, qui est au point de départ de la théorie plymouthiste, est ignorée de la plupart des darbystes. Cette conception n'a été que l'occasion et le principe négatif dans la formation du plymouthisme. Son principe est au fond, comme nous l'avons dit, le même que celui de l'ancien puritanisme congrégationaliste ; *union des frères et liberté du ministère*. C'est la vie de l'esprit se développant en dehors des institutions ecclésiastiques et se déclarant indépendant d'elles. C'est un principe ultra-spiritualiste[2].

[1] Voy. sur ce point un bon article de l'*Avenir*, 1849, N° 4, 14 février.

[2] Pour ce qui concerne les origines et les premiers principes du plymouthisme, nous renvoyons nos lecteurs à plusieurs ouvrages, tels que : de Goltz, *Genève religieuse*, pag. 445 ; E. Guers, *le Premier Réveil*, etc., pag. 335 ; *la Société des Frères de Plymouth* (dans la *Quarterly Review* de 1873, traduit en français dans la *Revue de théologie* de MM. Astié et Dandiran, 1876), et surtout G. Krüger, *le Darbysme étudié à la lumière de la Parole de Dieu* (Paris 1877), ouvrage très solide, sérieuse réfutation du darbysme. N'oublions pas de mentionner ici la brochure de M. Monsell, *le Plymouthisme en Suisse* (Neuchâtel 1848), à laquelle nous avons déjà fait quelques emprunts (pag. 23-26). Le IIe volume des *Etudes évangéliques pratiques* (Lausanne 1859) renferme également un travail excellent de M. le pasteur Laufer sur *le Plymouthisme*.

IV

C'est du sein de l'assemblée de Dublin que devait sortir l'homme qui serait, sur le continent, le propagateur et l'apôtre du plymouthisme, celui qui imprimerait au mouvement une impulsion puissante et qui en deviendrait, non sans lui faire subir plus d'une transformation, le représentant le plus authentique et le docteur le plus accrédité. Cet homme, que nous avons déjà nommé, était M. *John-Nelson Darby*. Né vers la fin du siècle dernier et issu d'une famille anglaise riche et considérée, il avait étudié le droit et s'était fait recevoir avocat. Mais ayant quitté le barreau pour se consacrer au ministère de la Parole, il fut déshérité par son père. En revanche, un oncle, qui devait lui laisser par testament une fortune considérable, s'intéressa à lui et lui fournit les moyens d'achever ses études de théologie. Il reçut les ordres et devint membre du clergé anglican. A l'époque où se formaient les premières réunions d'où devait sortir le plymouthisme, M. Darby se rattachait encore à l'église établie d'Angleterre; il était pasteur de Wicklow; mais vers 1832 il quitta son ministère et se joignit aux frères de Dublin.

« Il ne semble pas que, jusqu'en 1836, il se soit opéré de changement essentiel dans la constitution assez large de la société de Plymouth; mais vers cette époque, les anciens principes furent complètement altérés et remplacés par un esprit ecclésiastique aussi arrogant qu'exclusif. M. Groves, revenu de Perse, représenta alors avec énergie à M. Darby, auteur de ces innovations, les dangers qu'elles faisaient courir à la société. « Encore quelques pas, lui écrivait-il, et vous verrez surgir au » milieu de vous tous les abus du système dont vous vous êtes séparé. Grâce à la transformation qui s'est opérée, il est

» moins question aujourd'hui, pour vos petits groupes, d'être les
» témoins de simples et glorieuses vérités, que d'attaquer tout
» ce qu'ils considèrent comme erreur; c'est, à mon jugement,
» les abaisser de ciel en terre dans leur position de témoins. »

M. Groves terminait en disant : « Les uns m'empêchent de
» prendre la cène avec les Ecossais, parce que les vues de ces
» derniers ne sont pas scripturaires; d'autres, avec vous, en
» raison de vos idées sur le baptême; d'autres, enfin, avec les
» chrétiens de l'église anglicane, à cause de leurs erreurs sur
» le ministère. Grâce à mon point de vue, je fraternise avec eux
» tous; mais s'agit-il d'appliquer votre principe du *témoignage
» contre le mal*, je me vois obligé de les repousser tous[1]. »

V

Des motifs de diverse nature, et entre autres un différend qui s'était élevé entre M. Newton et M. Darby, engagèrent ce dernier à se rendre sur le continent. C'est alors qu'il arriva à Genève, après avoir fait un court séjour à Paris, et que, de Genève, il se rendit à Lausanne.

Nos lecteurs savent que la loi ecclésiastique du 14 décembre 1839 n'était exécutoire qu'à partir du 1er janvier 1841. L'année 1840 était donc une année de transition, d'attente, de préoccupations et de perplexités. L'ancienne église vaudoise n'était plus, la nouvelle n'était pas encore. L'établissement officiel ne se soutenait encore que grâce aux usages et aux traditions; en réalité, c'était un champ sans clôtures, une maison ouverte à tous les passants. Sur ce terrain vague, quiconque s'y croirait appelé pourrait tenter d'élever un nouvel édifice. Les membres pieux de l'église nationale étaient désorientés et découragés par le coup de massue donné à l'église des pères par les re-

[1] *La Société des Frères de Plymouth* (*Quarterly Review*), pag. 8.

présentants du peuple. Ils sentaient le sol trembler sous leurs pieds. Que leur réservait la mise en pratique de la loi de 39? Ils l'ignoraient, mais le doute, un doute angoissant s'était glissé dans leurs cœurs et, alors même qu'ils ne s'en rendaient pas compte, la désaffection à l'égard de la nouvelle église les gagnait déjà.

La dissidence, depuis longtemps, était minée par l'esprit démocratique. Au fond, et malgré les expériences faites, on ne comprenait pas encore, dans ce camp-là, ce qu'était l'église, ou ce que devait être une église. Malgré la vigilance des pasteurs, il y avait dans les *églises disciplinées* des ambitions, des jalousies, des vues charnelles qui appelaient le châtiment, c'est-à-dire la ruine. Aussi, dès que le méthodisme, qui n'avait pas même attendu la fin de l'année 1839, parut à Lausanne, on vit la dissidence se troubler et se scinder.

M. Darby, arrivant sur ces entrefaites, comprit immédiatement tout le parti qu'il pourrait tirer d'une situation ecclésiastique aussi embarrassée. Il ne s'agissait que de jeter le filet pour être sûr de recueillir bon nombre des naufragés de toutes les églises. A la vérité, ce furent les dissidents qui formèrent la plus grande partie des adhérents du nouveau prophète, mais cela s'explique par ce que nous avons dit plus haut.

En homme prudent, M. Darby s'était bien gardé d'exposer tout d'abord son propre système [1]. Cependant, lorsqu'il jugea le moment venu, il s'efforça d'introduire, soit à Lausanne, soit dans d'autres localités, la marche qu'il avait établie dans la Grande-Bretagne quant à la célébration du culte. C'est alors qu'il annonça des conférences publiques sur la prophétie et qu'il exposa en onze soirées ses *Vues sur l'attente actuelle de l'église*

[1] Au début, et durant un certain temps encore, il n'était pas possible de reprendre quoi que ce soit dans les explications que M. Darby donnait de l'Ecriture sainte. Cependant, à son arrivée à Lausanne, il avait déjà ses idées arrêtées sur une de ses doctrines caractéristiques : *l'apostasie de l'église.*

ou Prophéties qui l'établissent[1]. Ces conférences, qui avaient attiré de nombreux auditeurs, et, entre autres, des membres de l'église nationale, produisirent une vive impression[2]. Peu familiarisés avec l'étude de ces questions, les chrétiens auxquels M. Darby s'adressait n'avaient pas les moyens de contrôle nécessaires pour faire la part de l'erreur et celle de la vérité. Séduits par la nouveauté de ces vues prophétiques, ils les adoptèrent. On crut alors à Lausanne avoir trouvé la clef de la prophétie. M. Darby ne manqua pas d'ailleurs d'insister beaucoup sur la libre grâce de Dieu, cette doctrine fondamentale de tout réveil[3].

VI

Ce qui donne aux *Vues sur l'attente de l'église* une importance historique très grande, c'est que le darbysme était déjà là tout entier, quoiqu'en germe. C'est surtout à partir de la cinquième soirée qu'il est facile de s'en apercevoir. Cette soirée est intitulée : *Progrès du mal sur la terre*. M. Darby annonçait à ses auditeurs « qu'au lieu de pouvoir espérer un progrès continu du bien, nous devons attendre, au contraire, un progrès du mal, et que l'espérance que la terre sera remplie de la connaissance de l'Eternel avant l'exercice de son jugement et la consommation de ce jugement sur la terre, est une fausse espérance[4]. » M. Darby affirmait ici très nettement « l'*apostasie* qui a lieu dans la chrétienté même, » et qui, selon lui, aurait commencé déjà du vivant des apôtres. « La chrétienté, ajoutait-il, s'est complètement corrompue, cette économie des gentils a été

[1] Imprimées cette même année 1840. (Genève et Paris. 230 pag.)

[2] Elles avaient lieu dans un modeste local de la maison Barbaz-Mayor, en Saint-Pierre.

[3] G. Krüger, *le Darbysme*, pag. 21-23.

[4] *Vues sur l'attente de l'église*, pag. 75.

infidèle. Peut-elle être rétablie? Non, impossible. Comme l'économie juive a été retranchée, l'économie chrétienne le sera aussi [1]. »

Ces idées se compléteront successivement et se préciseront, mais elles demeureront à la base de la théorie ecclésiastique de M. Darby. C'est ce qu'on peut voir dès la soirée suivante sur les *deux caractères du mal*, savoir l'*apostasie ecclésiastique* et l'*apostasie civile*. La première, répète M. Darby, est arrivée, parce que « la révolte de l'église commence quand, au lieu d'être assujettie à Christ, elle n'obéit qu'à la volonté et à la puissance de l'homme, s'appuie sur l'homme et renonce à la vérité pour suivre le mensonge [2]. » M. Darby tient pour acquis le fait qu'il énonce. « Quand l'église n'est pas dirigée par le Saint-Esprit et n'est pas, dans ce sens, véritablement assujettie à Christ, la chrétienté est apostate [3]. » Le mal causé par l'apostasie de l'économie actuelle exige donc l'intervention de Dieu et par conséquent le jugement qui termine cette économie. Cependant les chrétiens sont pleinement à couvert du jugement. « L'église a ce privilège, cette gloire, ce caractère spécial d'être unie avec Jésus-Christ; » aussi, pendant les événements qui caractériseront le jugement, et même dès à présent, la place de l'église est d'être avec Christ, de l'accompagner. « Sa place n'est pas d'être au milieu des nations qui seront brisées, mais d'être réunie à Christ, ayant les mêmes privilèges que Christ, et brisant les nations avec Christ [4]. »

[1] *Vues sur l'attente de l'église*, pag. 97. — Selon M. Darby, cette apostasie se serait accomplie dans le temps qui sépare la première épître à Timothée de la seconde. (Voy. G. Krüger, *le Darbysme*, pag. 150.)

[2] *Vues sur l'attente de l'église*, pag. 102.

[3] Etrange confusion de l'*église*, dont « l'unique force est le Saint-Esprit, » dit M. Darby, et de la *chrétienté*, le monde christianisé, comme si ce dernier pouvait jamais être assimilé au *corps de Christ!* N'est-ce pas là le vice du système darbyste?

[4] *Vues sur l'attente de l'église*, pag. 145. Ici, l'*église* n'est plus confondue avec la *chrétienté*. Pourquoi donc parler de l'*apostasie de l'église*?? Mais, dans ce système, les inconséquences fourmillent.

Déjà alors, M. Darby exprimait nettement l'idée que le chrétien ne devait pas se borner à la connaissance de Jésus-Christ et de Jésus-Christ crucifié, et c'est en exposant ses *Vues sur l'attente de l'église* que, faisant allusion à une prédication donnée dans un des temples de Lausanne, il prononçait cette parole bien propre à faire dresser les oreilles à ses auditeurs : « Se borner à Jésus-Christ crucifié, c'est se borner à *aussi peu de christianisme que possible*[1]. » Selon M. Darby, « il faut que nous connaissions Jésus-Christ glorifié, Jésus-Christ à la droite de Dieu ; il faut que nous le connaissions comme souverain sacrificateur, comme avocat auprès du Père[2]. » C'est faute d'avoir bien saisi cette vérité réjouissante que l'*église s'est tellement affaiblie.*

Cette idée, capitale dans le système darbyste, de l'apostasie de l'église, ne tarde pas à s'accentuer dans les publications de l'école. Déjà l'année suivante paraît une brochure qu'on peut envisager comme un manifeste; elle est intitulée : *Sur l'apostasie de l'économie actuelle*[3]. Ce que l'auteur se propose dans ce traité, c'est, dit-il, « d'indiquer les preuves scripturaires les plus positives » de cette apostasie. « Car si les Ecritures attestent clairement l'apostasie de l'économie présente, toute institution qui prétend en organiser et en assurer la continuation successionnelle, doit être un mensonge de l'ennemi[4]. » L'auteur ayant fourni les arguments qui lui paraissent probants en faveur de sa thèse, arguments tirés de passages déjà cités et étudiés dans les *Vues sur l'attente de l'église*, en conclut à « la chute, dès le commencement (par la folie et par le mal de

[1] *Vues sur l'attente de l'église*, pag. 210.

[2] En parlant comme il le faisait, M. Darby savait bien que prêcher Jésus-Christ crucifié n'était pas exclure Jésus-Christ glorifié. L'inverse n'est pas sûr, comme l'a prouvé le développement subséquent du darbysme.

[3] Traduit de l'anglais. Lausanne et Genève 1841. 24 pag. in-12.

[4] *Sur l'apostasie de l'économie actuelle*, pag. 6.

l'homme), de l'économie de l'église dans le monde[1]. » Et comme il ne voit le ministère évangélique qu'à travers la doctrine anglicane de la succession apostolique, il ajoute ces mots qui deviendront le résumé, comme ils révèlent déjà le secret, de toutes ses attaques contre le ministère : « De plus, l'organisation tout entière de la succession hiérarchique et les ordonnances pour le maintien de l'église qui s'y rattachent, prennent leur véritable place. Des instruments de bénédiction en puissance sont devenus le levier de l'apostasie contre les enfants de Dieu. La doctrine de la succession et tous ses accompagnements deviennent l'empreinte et la marque de l'apostasie reconnue et sanctionnée, parce qu'elle est perpétuée, car si l'église a failli, comme ces textes le déclarent, tout ce qu'on fait pour la perpétuer dans cet état, contribue à perpétuer la chute, et à maintenir l'objet du jugement certain de l'Eternel[2]. » Chose étonnante, cependant, si l'église a apostasié, « la sécurité des saints demeure toujours hors des atteintes du jugement de Dieu envers l'économie[3]. »

VII

Le succès mérité que M. Darby avait obtenu quant à l'état individuel des âmes lui en avait préparé un autre, moins légitime, quant au culte collectif des croyants. Il professait le rassemblement des saints sur le principe de l'unité de l'église et insistait, avec raison, sur ce que la cène appartient de droit à tout enfant de Dieu, ce par quoi il paraissait conserver une relation avec l'église universelle. Aussi un grand nombre de personnes se rapprochèrent de lui. Beaucoup de membres de l'é-

[1] *Sur l'apostasie de l'économie actuelle*, pag. 24.

[2] *Ibid.*, pag. 24.

[3] L'église a failli, a apostasié, mais les saints sont à l'abri du jugement qui attend l'église. De qui donc se compose cette dernière?

glise nationale attirés par le bruit qui se faisait autour de son nom, suivirent ses prédications et participèrent à la sainte cène, que M. Darby, contrairement aux usages établis, à tort ou à raison, dans ces assemblées, fit distribuer tous les dimanches. Chose singulière! ce furent les chrétiens nationaux qui firent à M. Darby une réputation de largeur chrétienne. Ils trouvaient admirable que ce dernier ne fît aucune différence entre nationaux et dissidents. En effet, la dissidence n'étant à ses yeux qu'un système humain, un peu meilleur, peut-être, que celui des églises d'état, mais destiné à disparaître à son tour, il ne valait pas la peine d'en faire l'objet d'une distinction. On apprécia beaucoup chez M. Darby la prétention de rassembler tous les enfants de Dieu, sans tenir compte des dénominations diverses. On ne comprit pas qu'il allait les réunir dans son propre bercail.

« Le schisme ne tarda pas à éclater au sein de la dissidence de Lausanne. Lorsque les esprits furent suffisamment préparés, M. Darby exécuta son plan, qui consistait à disperser la dissidence et à attirer à lui les forces vives de l'église officielle, pour fonder dans le canton de Vaud des assemblées organisées d'après le nouveau système. Les églises dissidentes, ébranlées par cette secousse, se virent désertées par une portion considérable de leurs membres, et à côté d'elles se formèrent des assemblées darbystes[1]. » — « Ainsi, à Lausanne et ailleurs, il se formait des troupeaux, tous placés sous la conduite de M. Darby, et qu'il appelait « les frères, la réunion des enfants de Dieu, » parce qu'il les considérait comme étant les seuls chrétiens qui se réunissent sur le vrai principe de l'église. C'était là une véritable corporation, qu'il avait mise en rapport avec les assemblées de la Grande-Bretagne qui se rattachaient à lui, et toutes ces congrégations ensemble étaient envisagées

[1] G. Krüger, *le Darbysme*, etc., pag. 21-25.

comme un seul tout. On était fort heureux et on vantait beaucoup cet état de choses[1]. » Quant aux ministres dissidents, ils se voyaient de plus en plus délaissés; dans les assemblées, ils ne parlaient plus qu'à titre de simples frères et non de ministres de la Parole. M. Henri Olivier lui-même, après avoir abandonné le méthodisme, vint, au printemps de 1841, se ranger humblement aux côtés de M. Darby[2].

C'est ainsi qu'en 1840 le darbysme fit comme une invasion violente dans les églises de la Suisse française et qu'il attira à lui quelques-uns des plus beaux fruits du réveil. Il sema la division jusque dans l'œuvre commune de l'évangélisation, et sa propagande s'y fit sentir d'une manière d'autant plus pénible que, sous les plus belles apparences, il portait ainsi la main sur ce qu'il y avait de meilleur et de plus intime dans la vie des églises[3].

VIII

Peu d'années après le jour où le plymouthisme s'était ainsi positivement donné comme seul propre à rallier tous les chrétiens, il était encore possible de résumer d'une manière assez succincte ses doctrines particulières. A la vérité on n'y parvenait déjà pas sans peine, et, comme le remarque M. Herzog, c'était une rude et ingrate besogne que de pénétrer dans ce système où les contradictions de détail, la faiblesse des aperçus, l'obscurité du langage, les sophismes, la vaine jactance, l'exégèse la plus fantastique et la plus arbitraire semblaient s'être donné rendez-vous. M. F. Olivier qui, en 1843, crut pouvoir tenter

[1] F. Olivier, *le Corps de Christ*, pag. 19.

[2] M. H. Olivier est revenu plus tard du plymouthisme; mais n'est-il pas curieux que l'introducteur du méthodisme dans le canton de Vaud, M. Anthelme Boucher, soit devenu, lui aussi, disciple de M. Darby, ce qu'il est resté, en suivant son maître aussi loin que celui-ci a voulu aller!!

[3] Conf. de Goltz, *Genève religieuse*, pag. 452-455.

cette œuvre de patience et de pénétration, exposa en ces termes les résultats de son travail : « L'économie actuelle est l'économie de l'église. L'église est le corps de Christ, formé sur la terre d'une manière complète et parfaite, composé de toutes les églises réunies en une seule, et gouverné par le Saint-Esprit au moyen des ministères que Dieu avait établis. Cet état de choses a dès longtemps cessé d'exister. Tout a manqué déjà du vivant des apôtres, par l'esprit d'apostasie qui s'est alors introduit dans l'église. Le mystère d'iniquité s'y est alors développé de plus en plus. L'église s'est mêlée avec le monde et est devenue une Babylone. L'esprit a été contristé et les dons spirituels ont été éteints. L'église est aujourd'hui dans un état d'apostasie dont elle est responsable. Dans cette ruine générale on ne peut entreprendre, comme on l'a fait, de reconstruire ni l'église ni des églises, parce que cela n'est possible qu'au Saint-Esprit qui n'agit plus comme autrefois par les dons miraculeux. Et la seule chose qu'il y ait à faire, c'est que les chrétiens se réunissent entre eux, pour le culte, simplement comme frères, en dehors du monde et de toute assemblée se disant église, et qu'ils se reposent, quant à leur édification, uniquement sur cette promesse que le Seigneur a faite pour tous les temps : « Là où il y en a deux ou trois assemblés en » mon nom, je suis là au milieu d'eux[1]. »

Malgré ce que cette exposition des principes darbystes a de clair et de complet, il ne sera pas sans intérêt, pensons-nous, de la présenter sous une forme plus développée et tenant compte d'adjonctions successives faites au système primitif.

IX

L'idée centrale du système darbyste est celle de CHRIST RESSUSCITÉ *dans ses rapports avec les croyants et avec l'église*. Mais

[1] F. Olivier, *Essai sur le royaume de Dieu*, 1843, pag. 107, 108.

comme c'est dans la doctrine de l'église que cette idée trouve son application principale et la plus apparente, la question de l'église est au premier plan et se présente partout. Christ ressuscité et l'église, ou l'église manifestation de Christ ressuscité, telle est donc la pensée dominante du darbysme.

M. Darby voit trois positions principales dans lesquelles Christ a été ou sera manifesté : 1° Christ sur la croix; 2° Christ à la droite de Dieu, position à laquelle correspond la présence du Saint-Esprit ici-bas; 3° Christ dans son retour en gloire. Sur ces deux derniers points, l'importance de la résurrection de Christ et son retour, la doctrine de la réformation est restée inachevée. On n'en a point tiré les conséquences qui s'y trouvent : c'est à nous de le faire. Dès lors, *la résurrection de Jésus-Christ et sa vie à la droite de Dieu* doit reprendre son importance dans la prédication de l'Evangile. En elle est le fondement de la justification et le principe de la vie nouvelle. Devant Dieu, les croyants sont identifiés avec le Seigneur Jésus; morts et ensevelis avec lui, ils sont aussi avec lui ressuscités et assis à la droite de Dieu dans les lieux célestes. Ce salut, dès maintenant plein et complet, est proclamé par M. Darby avec assurance, avec puissance. Reçu et possédé par la foi, il fait la joie, la force et le triomphe de l'enfant de Dieu.

Christ, ressuscité et vivant à la droite de Dieu, *rassemble l'église sur la terre par le Saint-Esprit qu'il a envoyé d'en haut de la part du Père*[1]. Formée, animée, dirigée par le Saint-Esprit, cette église est ainsi en communication immédiate avec son Chef assis à la droite de Dieu; il vit en elle et elle vit en lui; il est la tête et elle est le corps; il est l'époux et elle est l'épouse. Elle est nécessairement *une;* elle est le corps unique, l'épouse unique de Christ. Cette unité *doit être visible*, car

[1] Voy. *Considérations sur le caractère du mouvement religieux du jour*, par J.-N. Darby, pag. 63. (Genève, 1849, 84 pag.) M. Darby dit à ce propos : « Cette dernière vérité, la réformation ne l'a ni mise en avant ni développée. »

l'église est le corps de Christ dans le monde, la manifestation visible du Christ invisible, son témoin et son organe. Elle est sur la terre la demeure de Dieu comme l'était le temple de Jérusalem avant la venue de Christ[1]. On ne méconnaît pas les assemblées locales ; elles se réunissent en vertu de la promesse : « Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux. » Mais, réunies autour du nom de Christ, elles forment un seul corps : le principe de leur formation, le nom de Christ, est un principe d'unité. Mais cette unité essentielle à l'église est perdue. *L'unité qui devait exister afin que le monde crût a cessé d'exister.* L'église fondée par les apôtres, ayant manqué à sa vocation, nous ne pouvons pas la rétablir, c'est une *institution irrévocablement ruinée.* Les églises confessionnelles, ou limitées par les frontières d'un pays, qu'on essaie de constituer, ne sont que des institutions humaines, séparées, souvent rivales, ayant chacune son principe propre et ne relevant que d'elles-mêmes; elles rompent l'unité du corps de Christ[2]. Il ne reste qu'une chose à faire, c'est que les enfants de Dieu, partout où ils se trouvent, se rassemblent autour du nom de Christ pour jouir de sa présence selon sa promesse, et pour former ainsi dans sa communion un seul corps par toute la terre en attendant sa venue. L'assemblée ainsi formée est sous la conduite du Saint-Esprit, en vertu de la spiritualité de ses membres. Dans ce sentiment, elle doit se placer sous le regard de Dieu, depuis les actes les plus solennels du culte jusqu'aux détails d'administration.

Plus de clergé ni de charges ecclésiastiques[3]. L'église étant déchue et rejetée comme institution, les charges que le Seigneur

[1] *Considérations*, etc., pag. 66, 67.

[2] *Ibid.*, etc., pag. 65.

[3] On verra plus loin dans quel sens M. Darby admet un ministère. (Conf., sur ce sujet, *Examen des vues darbystes sur le saint ministère* [par M. Godet], Neuchâtel, 1846, 84 pag.)

avait établies pour être les organes de son Esprit et les canaux de ses grâces sont rejetées également, et il ne reste plus que le *sacerdoce universel.*

Ce sacerdoce n'est pas seulement un *droit*, c'est un *devoir.* Chaque chrétien est un serviteur responsable de l'usage des talents qui lui sont confiés. Le ministère spécial subsiste, seulement il n'est pas un établissement ecclésiastique ; il est l'exercice d'un don, d'un *charisme.* C'est un service spécial auquel on est appelé par le Seigneur et qu'il faut accomplir spontanément[1].

X

La *morale* darbyste se rattache encore à la vie de Christ assis à la droite de Dieu. M. Darby a reconnu que c'est là le point central et vital ; que la divergence entre les *frères* et les autres chrétiens regardait la morale et que les différences ecclésiastiques étaient comparativement secondaires.

Le chrétien étant mort et ressuscité, assis avec Christ dans les lieux célestes, il n'est plus de ce monde, et ce monde lui est étranger ; les choses de la terre ne le concernent plus, n'ont plus d'intérêt pour lui ; sa vie est cachée avec Christ en Dieu, sa bourgeoisie est dans les cieux. Le monde est dans un état désespéré ; malgré tous les progrès dont il peut se vanter à bon droit, il est sous la malédiction du péché et voué à la destruction. Le racheté de Christ n'a rien de commun avec le monde. Jésus a dû quitter la vie qu'il avait prise pour être en rapport avec l'homme ; il a fallu qu'il laissât cette vie pour en commencer une nouvelle. Dans Jésus ressuscité, l'humanité a commencé à neuf son existence, et c'est à cette existence supérieure que nous appartenons en tant que membres de Christ. Personne n'est réellement affranchi, jusqu'à ce qu'il ait compris qu'il n'a plus rien à faire avec la vie dans laquelle il a vécu. Alors il goûte

[1] Conf. Monsell, *le Plymouthisme en Suisse*, pag. 26-28.

un bonheur immense. La personne du Fils de Dieu est la seule chose pour le chrétien, tout le reste n'est rien. Le chrétien demeurera donc étranger à la vie politique, comme à tout ce qui concerne l'art, la science, l'industrie. C'est en vertu du même principe qu'on rejette absolument pour l'église toute constitution, toute organisation, toute présidence formelle quelconque. Ce sont encore là les conditions de la vie collective ici-bas, les lois de l'existence sociale auxquelles on se soumet dans le monde. L'église en est affranchie, elle ne se soumet qu'aux lois de l'Esprit de Dieu.

On le voit, une sorte de dualisme est à la base de l'intuition darbyste. Le monde et tout ce qui constitue la vie du monde, doit être rejeté comme étant entièrement sous l'empire du mal. La nature humaine dans sa corruption actuelle ne peut s'améliorer ; il faut qu'en Jésus-Christ un homme entièrement nouveau soit créé. La nature et la grâce ne se concilient pas. On comprend que de telles prémisses on ait pu tirer la conséquence que la chair ne pouvant être changée et le vieil homme ne faisant que se corrompre toujours davantage, il n'y avait plus à s'inquiéter trop des péchés inévitables; il suffit que le nouvel homme vive et grandisse intérieurement. C'est la fausse séparation du monde poussée à l'absurde.

Cette morale repose évidemment sur la confusion du monde et du péché, de la nature et du mal. C'est la même confusion qu'on retrouve à l'origine du monachisme, de l'ascétisme catholique et de tous les ascétismes avant et après Jésus-Christ. C'est la tendance du cœur naturel : se sanctifier en se séparant du monde plutôt qu'en se gardant du mal.

XI

Retour de Christ. L'apparition de Christ en sa gloire est le couronnement nécessaire de la doctrine que nous venons d'esquisser. L'Esprit et l'épouse disent : Viens, Seigneur Jésus;

viens bientôt. Quand Christ paraîtra, alors nous paraîtrons aussi avec lui en gloire.

Ici, la théorie darbyste est une sorte de philosophie de l'histoire au point de vue religieux. Dans le passé, nous avons la succession des économies; pour l'avenir, un tableau complet des événements eschatologiques. A partir d'Eden, une suite d'économies se sont succédé dans le gouvernement de Dieu envers l'humanité, toujours ruinées par la faute de l'homme. Dieu, sans les rétablir jamais, les a toujours remplacées par un ordre de choses nouveau et supérieur. Israël était la dernière de ces économies; c'était le royaume de Dieu s'établissant sur la terre sous une forme extérieure publique en même temps que sainte. Tous les royaumes du monde devaient être assujettis au sceptre de paix et de justice du Messie. Israël a refusé de reconnaître son roi; le royaume lui est ôté et donné aux gentils et son roi enlevé dans le ciel jusqu'au jour de la *parousie.* L'église n'est qu'une parenthèse, un *interim* dans l'histoire du royaume des cieux, et elle-même ne fait point partie du royaume; elle n'est que le témoin de Christ ressuscité. Israël demeure le peuple du royaume et toutes les promesses des prophètes s'accompliront à son égard. Durant le temps des nations, il vit dans la dispersion, mais le jour du Seigneur venu, il sera rassemblé et rétabli dans son pays et dans la gloire du royaume sous le gouvernement de Jésus, son roi, auquel les nations converties seront également soumises. (Millenium.) L'église cependant, dont la patrie n'est pas sur la terre, aura été enlevée au-devant du Seigneur lors de son apparition; elle échappera ainsi aux jugements qui doivent frapper la terre, pour régner avec lui dans les lieux célestes, et pour apparaître de nouveau avec lui lorsqu'il viendra au dernier jour pour exercer le jugement universel, et pour amener la consommation finale, en remettant le royaume à Dieu son Père.

Cette conception, qui n'est pas sans grandeur, doit plaire aux imaginations populaires. Il y a là, sans contredit, plus de mouvement et de couleur, plus de *dramatisme* que dans la dogmatique et la morale de nos catéchismes[1].

XII

Lausanne était devenue, et tout naturellement, le centre de l'activité de M. Darby, et le quartier général du plymouthisme sur le continent. Mais « comme M. Darby voyageait beaucoup, il fallut souvent le remplacer auprès de son auditoire habituel, et c'est alors que les anciens pasteurs des dissidents, à qui semblait appartenir une telle fonction, durent sentir leur déchéance. On n'envisageait plus leur qualité d'ecclésiastiques que comme une prééminence mondaine et charnelle, qu'ils s'étaient jadis arrogée, mais dont ils s'étaient dès lors démis tacitement pour rentrer dans l'humble condition de simples fidèles. Pour les remplacer et pour donner plus de développement à son œuvre, M. Darby fonda chez lui une espèce de petite académie, où quelques élèves, entretenus la plupart à ses frais et à ceux de ses amis anglais et vaudois, étaient initiés par lui-même à sa manière d'entendre l'Ecriture. Ces élèves devinrent bientôt dans les réunions autant d'orateurs divers, et dès lors c'en fut fait de toute espèce d'unité dans la tenue du culte. Pour activer le nivellement ecclésiastique, on fit disparaître jusqu'à la petite table sur estrade qui tenait lieu de chaire aux anciens prédicateurs; et un jour qu'un de ceux-ci s'était avisé de faire remettre le pauvre meuble en place : « A quoi bon cette cheminée ? » s'écria, en entrant dans la salle,

[1] Dans les pages qui précèdent, nous avons largement usé d'un mémoire manuscrit du regretté professeur R. Clément, sur le sujet qui nous occupe; mémoire que l'auteur avait mis obligeamment à notre disposition.

un ardent disciple de Darby; et la table disparut pour toujours[1].

En même temps qu'il répandait sa doctrine d'une manière directe par sa prédication, ou par l'activité de ses agents, M. Darby propageait ses vues par le moyen de traités composés par lui ou sous son inspiration. Déjà en 1839 avait paru l'opuscule intitulé : *le Second Avènement du Seigneur Jésus*. C'était, si nous ne nous trompons, le premier écrit sorti de l'école plymouthiste sur le continent; aussi les doctrines qui devaient s'accentuer peu à peu y sont-elles présentées avec quelque réserve. Néanmoins l'idée fixe de l'apostasie des nations professant le christianisme y est déjà positivement indiquée. Plus tard, ou en même temps, parut toute une série de brochures classées sous les rubriques de traités d'appel et traités d'édification et d'instruction : *Naaman le Syrien*, *le Chrétien nazaréen*, *le Serpent d'airain*, *le Cordon écarlate*, *les Jours de Noé et les jours du Fils de l'homme*, *la Pâque*, *la Samaritaine*, *l'Obéissance*, *le Sang sur le propitiatoire*, etc. Il y a dans ces pages bien des choses bonnes, justes et édifiantes, à côté de préoccupations spéciales et d'applications parfois forcées. En général, ces écrits se font aussi remarquer par l'obscurité propre à l'école dont ils exposent les vues, par une certaine recherche dans la traduction des passages bibliques, par le peu de suite et de gradation dans les idées.

XIII

Les publications plymouthistes, ainsi que les fréquents voyages de M. Darby, répandirent bientôt sa doctrine hors de Lausanne. Elle alla troubler, pour quelque temps, à Genève, l'église du Bourg-de-Four. Plusieurs des membres de cette église l'embrassèrent avec ardeur. Une scission devait nécessairement en

[1] J.-J. Herzog, *les Frères de Plymouth*, etc., pag. 48, 49.

résulter. Elle éclata, en effet, le 3 mars 1842. Ce jour-là, une soixantaine de frères et de sœurs rompirent subitement avec les autres membres de l'église la communion fraternelle, sans avertissement préalable quelconque, sans notification officielle; sans essayer non plus de justifier une aussi grave démarche, de l'appuyer d'aucun texte de l'Ecriture; et lequel auraient-ils pu citer [1]?

Dans le canton de Vaud également, le darbysme ravagea bon nombre, si ce n'est même la plupart des congrégations dissidentes. Il était évident qu'il visait moins à arracher les âmes à la perdition du monde, qu'à réunir sous sa bannière les âmes déjà converties. Du reste, quand on adressait ce reproche aux prédicateurs darbystes, ils répondaient naïvement qu'ils entraient là où ils voyaient des portes ouvertes.

Si le darbysme ne s'était donné d'autre mission que d'accentuer les vérités évangéliques, en relevant celles d'entre elles qui, peut-être, avaient été laissées dans l'ombre par le réveil, il aurait sans doute rencontré parmi nous l'accueil le plus empressé. Mais le darbysme, outre qu'il répandait des erreurs positives et qu'il négligeait des côtés importants de la vie chrétienne, était animé d'un esprit qui devait soulever contre lui une vive et légitime protestation. Et comme il s'était attaqué surtout à l'ancienne dissidence, c'est aussi du sein de cette dernière que l'opposition devait surgir tout d'abord.

[1] Voy. E. Guers, *le Premier Réveil*, etc., pag. 338. — Voici comment un professeur de théologie à l'académie de Genève racontait ce fait à un de ses amis de Lausanne : « Savez-vous que M. Darby, dont vous m'avez quelquefois parlé, est venu à Genève et a assez complètement désorganisé l'église dissidente, Empaytaz et Guers? Il a persuadé les fidèles de cette église des dons et des droits inconnus jusque-là qu'il tenait du Saint-Esprit, et les pasteurs ont été contraints, pour conserver quelque autorité, de changer le nom de l'église (dite jusque-là *disciplinée*) et de se dire eux-mêmes *pasteurs de l'église universelle.* » (Lettre de M. C. à M. J. G., 15 novembre 1841.) A son tour, M. Darby a fait allusion à ces faits dans ses *Vues scripturaires sur la question des anciens.* (Genève, 1849, pag. 11-13.) A l'entendre, il n'aurait joué ici qu'un rôle absolument conciliateur.

Les dissidents se trouvaient en effet à l'égard de M. Darby dans une situation fort embarrassante. Ils lui devaient la défaite du méthodisme. La position hostile qu'il avait prise vis-à-vis de l'église nationale, et en général ses tendances à la démocratie ecclésiastique, établissaient également entre eux et lui une étroite fraternité. Quels ne furent donc pas leur étonnement et leur chagrin, lorsqu'ils virent celui qu'ils tenaient pour leur allié se tourner contre eux et battre en brèche leurs principes ecclésiastiques !

Il y avait une année à peine que le darbysme, après avoir graduellement élaboré sa formule, travaillait à se faire, au milieu des églises de notre pays, une position dominante, quand M. Darby, rompant en visière à toute espèce d'organisation ecclésiastique, publia la brochure intitulée : *Sur la formation des églises*[1].

L'auteur de cet écrit, partant de la conviction que les fidèles de nos jours ne sont pas compétents pour former des églises, d'après le modèle des églises primitives, et que la formation de pareilles églises n'est pas maintenant dans la volonté de Dieu, voit, dans cette idée de *faire des églises*, le véritable obstacle à l'accomplissement du désir de tous les chrétiens : *l'union des saints dans un seul corps.* Le dessein du Seigneur, quant à la réunion des fidèles ici-bas, est en effet « l'union de tous les enfants de Dieu dans un seul corps. » Sur ce point le *nationalisme,* c'est-à-dire la division de l'église en des corps formés de tel ou tel peuple, est une nouveauté qui date de trois siècles. La réformation n'a rien fait directement pour restaurer l'église de Dieu, selon son état primitif. La *dissidence* a-t-elle mieux atteint le but ou est-il probable qu'elle l'atteindra ? La prétention de rétablir un état de choses qui a cessé d'exister suppose : 1° que c'est la volonté de Dieu de rétablir cette éco-

[1] La seconde édition parut en 1843. (Lausanne, Genève.) 30 pag. in-12.

nomie après qu'elle a manqué ; 2° que les chrétiens dissidents sont capables de le faire et envoyés pour cela. Or M. Darby doute de l'une et de l'autre de ces prétentions. Bien plus, le système de faire des églises a presque « détruit l'idée de l'église de Dieu, en faisant des églises en différents endroits[1]. » Voilà pour la dissidence.

Dans l'état de chute de l'économie actuelle, l'homme peut-il la rétablir ? Assurément pas ! Ce serait « agir selon ses propres pensées et se fier à ses propres forces pour réaliser ses pensées. » Que reste-t-il donc à faire ? « Dieu a laissé aux chrétiens fidèles des directions suffisantes pour l'état de choses dans lequel l'église se trouve. Suivre ses directions, c'est obéir bien plus réellement que si on essaie d'imiter les apôtres[2]. » « D'ailleurs, l'Esprit de Dieu est toujours présent pour nous fortifier dans cette voie de véritable obéissance, » et la Parole n'autorise nullement à nommer des présidents ou des pasteurs. Ce choix est étranger au Nouveau Testament. « Choisir un président est un acte purement humain, sans autorisation quelconque. Choisir des pasteurs est un empiétement dangereux sur l'autorité du Saint-Esprit qui donne à qui il veut[3]. » Les enfants de Dieu n'ont donc autre chose à faire qu'à se réunir sur la promesse du Seigneur.

XIV

L'effet produit sur les anciens dissidents par la brochure de M. Darby fut aussi grand qu'instantané. A. Rochat publia aussitôt une *Réponse à l'écrit anonyme intitulé :* DE LA FORMATION DES ÉGLISES[4]. Le pasteur de l'église de Rolle était-il plus di-

[1] *Sur la formation des églises*, pag. 12.
[2] *Ibid.*, pag. 18.
[3] *Ibid.*, pag. 26.
[4] Vevey 1841, 118 pag. in-8.

rectement atteint ou mieux qualifié que ses collègues dans le ministère, pour qu'il ait pris le premier la plume dans ce débat? Rochat avait sans doute déjà beaucoup écrit sur les matières ecclésiastiques, mais M. François Olivier n'avait pas moins écrit. A la vérité, son tour viendrait aussi, et bientôt, d'entrer dans la lice. Pour le moment, c'est Aug. Rochat qui porte la parole et plaide la cause des principes professés par les anciens dissidents. Le nom de l'église de *Rolle* s'est glissé sous la plume de M. Darby, alors qu'il écrivait sa première brochure[1], et Rochat a pu se croire particulièrement désigné. Cependant M. Darby devait déclarer, dans le cours du débat, qu'il aurait pu choisir pour exemple tout autre troupeau dissident ; que si le nom de Rolle s'était présenté à son esprit, c'était probablement parce que chacun savait que le troupeau de cette ville avait été formé d'après les principes en discussion.

Ces explications de détail se trouvent dans la brochure par laquelle M. Darby répondit à Aug. Rochat : *Quelques développements nouveaux sur les principes émis dans la brochure intitulée :* DE LA FORMATION DES ÉGLISES *et réponse à quelques objections faites à ces principes*[2].

Il ne nous paraît pas nécessaire d'analyser longuement ce nouvel écrit de l'apôtre du plymouthisme dans notre pays. Ce sont en effet des développements nouveaux de principes déjà connus et dont pas un n'est modifié, bien moins encore rétracté. M. Darby, en homme absolument sûr de son fait, adopte ce ton dogmatique, autoritaire qu'il reproche lui-même à Rochat. Si ce dernier, au dire de son antagoniste, a manqué de calme, le langage mesuré de M. Darby ressemble à ces eaux dormantes pleines de piéges et de périls.

Est-il besoin de dire que Rochat avait contesté le bien-fondé de l'idée capitale du système darbyste, l'apostasie? Aussi long-

[1] *Sur la formation des églises*, pag. 11.
[2] Genève, décembre 1841. 80 pag. in-12.

temps, pensait-il, qu'il y a des fidèles, on ne peut pas dire que l'église ait apostasié. Sur ce point, et comme réfutation, M. Darby ne fait que répéter ce qu'il a déjà avancé. Il insiste tout de nouveau, et avec énergie, sur *l'unité du corps de Christ*, *de l'église de Christ.* Il admet pleinement, dit-il, l'existence des églises dans l'intention de Dieu, mais il affirme que la pensée dominante de l'Esprit de Dieu, c'est le corps de Christ, l'*église* et non pas *les églises*[1]. Rochat avait dit : « La Parole, en envisageant l'église comme société, ne voit que des églises et non l'église. »

Selon M. Darby, il n'y a dans la Parole *aucune trace d'élection de pasteurs*[2]. Sur ce point, il cherche à montrer que Rochat fait des concessions, qu'il n'est pas très catégorique, et il en profite naturellement. A vrai dire, lui-même ne repousse pas toute idée de ministère. « Je reconnais pleinement un ministère, dit-il, c'est-à-dire un service rendu de la part de Dieu aux hommes, par le moyen des hommes que Dieu a suscités dans ce but; soit que ce ministère s'exerce envers le monde, par l'évangélisation, soit qu'il s'exerce dans l'église, par des dons et des instruments convenables de tout genre[3]. » Seulement, ce que M. Darby ne veut pas, c'est ce qu'on appelle vulgairement un *clergé*, et les dissidents n'en voulaient pas plus que lui.

Enfin, M. Darby reproche à Rochat de confondre cette économie présente, — apostate, — avec celle de la *plénitude des temps*, à laquelle il est évident que rien de ce qui a été dit sur l'apostasie de l'église ne saurait s'appliquer[4].

Aug. Rochat, ne croyant pas pouvoir rester sous le coup des accusations portées contre lui par M. Darby, accusations qui ne s'appuyaient le plus souvent que sur le travestissement de ses

[1] *Quelques développements*, etc., pag. 16.
[2] *Ibid.*, pag. 19.
[3] *Ibid.*, pag. 55.
[4] *Ibid.*, pag. 49.

pensées, répondit par *un Fil pour aider aux simples à se retrouver, ou Réponse à la brochure de M. le ministre Darby intitulée*, etc. [1]. Rochat suit pas à pas son antagoniste dans les divers articles de sa brochure; il rectifie sa propre pensée mal rendue ou incomplètement exprimée et il fait sortir de ce travail une réfutation à peu près constante des vues de M. Darby. Il serait oiseux, croyons-nous, de refaire ici, même en abrégé, un travail aussi serré, aussi décisif, et qui a été si souvent utilisé depuis par ceux qui se sont sentis appelés à discuter le système darbyste. Quelques points seulement exigent de nous une attention particulière.

Nous avons vu combien M. Darby insistait sur l'*unité du corps de Christ* ou *de l'église*. Mais en quoi faisait-il consister cette unité? En lisant ses deux premières brochures, on découvre bientôt avec Rochat que, pour M. Darby, « l'église n'est pas seulement un corps spirituel, rendu visible sur la terre par l'assemblage des croyants dans chaque localité, mais de plus, un corps *sociétaire* qui, ainsi qu'il le dit, a une responsabilité ici-bas, et une destinée commune comme économie [2]. » Par conséquent, l'église, c'est-à-dire les églises, corps sociétaire, étant une et indivisible, si quelques-unes des parties s'en détachent, ou altèrent leur organisation, la société est rompue : comme société, l'église n'existe plus, et ceux qui veulent la rétablir n'en ont ni le droit ni le pouvoir. A cette vue de M. Darby, Rochat répond que la parole n'admet qu'une unité *spirituelle* et n'établit aucune unité *sociétaire* entre tous les membres de l'église qui existe sur la terre à une époque donnée. Elle n'*établit de lien sociétaire* qu'entre les chrétiens qui habitent la même localité, et, entre les diverses églises, qu'un lien d'amour et de communications fraternelles [3].

[1] Lausanne, Ducloux, 1842, 132 pag. in-8.
[2] *Un Fil*, etc., pag. 31.
[3] Conf. *un Fil*, etc., pag. 33, 112.

Quant aux pasteurs, M. Darby croyait que les églises n'ont pas le droit d'en nommer, et que les apôtres ou leurs délégués pouvaient seuls les choisir et les établir. De nos jours donc, selon M. Darby, quand Dieu manifeste des pasteurs, tout ce qu'on a à faire, c'est de les reconnaître [1]. A la vérité, disait Rochat, les exemples de la Parole semblent attribuer aux apôtres ou à leurs délégués l'imposition des mains qui reconnaît et sanctionne le choix de l'église ; mais nul précepte ne la leur attribue comme un droit exclusif, nulle interdiction n'est faite d'imposer les mains quand il n'y aura plus d'apôtres [2].

Ce système, qui rend l'existence des apôtres nécessaire à l'église, est quelque chose d'étrange! Dans le fond, il part du même principe que celui des lardonistes et des irvingiens. Tous ont cette exigence commune. Les premiers en ont tiré cette conséquence : *faisons des apôtres, pour qu'il y ait des églises !* M. Darby dit : *plus d'apôtres, donc plus d'églises*, au moins dans le sens qu'a ce mot appliqué aux églises primitives [3].

Aug. Rochat pouvait bien admettre qu'il viendrait, après l'économie présente, une autre économie dans laquelle Jésus-Christ régnerait sur la terre avec les saints ressuscités ; économie qui serait précédée de la révolte générale de ce qu'on appelle la chrétienté, accompagnée de la manifestation de l'antichrist et d'une terrible persécution contre les saints, et suivie de grands jugements sur les nations révoltées contre Christ [4]. Mais il n'admettait pas les expressions de *chute* et de *ruine* de l'économie, encore moins celle d'*apostasie de l'économie*. Ni la langue française ni la Parole de Dieu ne permettent de donner au mot apostasie le même sens que M. Darby. Un ordre de choses ne peut pas apostasier, et ce mot ne se dit que des per-

[1] *Un Fil*, etc., pag. 112.
[2] *Ibid.*, pag. 113.
[3] Conf. *ibid.*, pag. 94.
[4] *Ibid.*, pag. 71.

sonnes. La vraie église n'apostasie jamais, les fausses églises mêmes n'ont pas ouvertement apostasié, et la Parole qui annonce une apostasie n'a jamais employé l'expression d'*apostasie de l'église*[1].

Dans les pages qui précèdent, nous avons donné la substance de la réponse de Rochat aux énoncés de M. Darby. Est-il besoin de dire que, auprès de ce dernier du moins, la peine que s'était donnée l'excellent et vénérable pasteur de l'église de Rolle fut une peine perdue? Il l'avait bien prévu, lorsque, dans la conclusion de sa brochure, il disait : « Je sais qu'on peut répondre à ma brochure, car à quoi ne répond-on pas? » Mais, en écrivant, il avait eu en vue surtout d'«éclairer ceux qui étaient destinés à recevoir la lumière et qui la cherchaient d'un cœur droit.» Aussi, en terminant, adresse-t-il aux églises, dont il est l'un des conducteurs spirituels, un chaleureux appel à l'humiliation d'un côté, à l'espérance et au courage de l'autre.

La controverse soulevée par M. Darby ne devait point s'arrêter là ; un moment interrompue, elle recommencerait plus tard avec une vivacité, et parfois une âpreté, bien propres à étonner, si ce n'est même à scandaliser.

XV

Au cours de la polémique engagée entre MM. Darby et A. Rochat, il avait paru une petite brochure, émanant du bord plymouthiste, et qui, sous une forme très brutale, s'attaquait à toutes les églises alors existantes. Cette brochure était intitulée : *le Schisme*[2]. L'auteur anonyme, posant en fait que l'unité des enfants de Dieu pour laquelle Jésus pria était une *unité visible et actuelle,* en concluait que « tout ce qui empêche la

[1] Conf. *un Fil*, etc., pag. 78, 82.

[2] Lausanne, Ducloux, 1842. 20 pag.

manifestation sur la terre de cette unité que les chrétiens possèdent en Christ dans le ciel, constitue le péché du schisme[1]. » C'est là ce qui caractérise, à un degré effrayant, presque toutes les églises établies de la chrétienté. Quand même elles seraient réformées, elles n'en seraient pas moins toujours schismatiques, car leur constitution même est schismatique.... Toute base qui n'est pas assez large pour que *toute l'église* puisse s'y rencontrer, met en évidence le péché de schisme. Aussi les diverses congrégations dissidentes ne sont pas plus exemptes de ce péché que les églises du monde dont elles sont séparées. Leur constitution porte l'empreinte du schisme.... Toutes ces églises, soit nationales, soit dissidentes, sont de vraies barrières pour empêcher l'union, ou, en d'autres termes, elles sont SCHISMATIQUES[2].

La conséquence de pareilles prémisses est évidente, et l'auteur du *schisme* ne se fait aucun scrupule de la tirer : « Si l'église de Rome, dit-il, les églises protestantes nationales, et toutes les églises dissidentes sont des corps unis ensemble par l'Esprit du Dieu vivant, et par le seul nom de Christ, alors se séparer d'elles serait se rendre coupable de schisme : car ce serait porter atteinte à l'unité de l'Esprit ; mais s'il n'en est pas ainsi, alors il est de notre devoir de nous séparer de tous ces corps schismatiques, afin d'obéir à notre Seigneur Jésus-Christ et de maintenir l'unité de l'Esprit[3]. » En d'autres termes, l'auteur anonyme conviait les enfants de Dieu de toutes les églises à former une nouvelle société religieuse sur les principes du plymouthisme. En dehors de là, il n'y avait que schisme.

La dernière citation que nous avons faite blessa profondément les dissidents et, en premier lieu, Aug. Rochat. En la reproduisant, il s'adressa lui-même en ces termes aux *églises*

[1] *Le schisme*, pag. 3.
[2] *Ibid.*, pag. 11-13.
[3] *Ibid.*, pag. 17.

du Seigneur de notre pays connues sous le nom d'églises dissidentes : « Voilà comme on vous traite.... Vous savez maintenant à quoi vous en tenir à l'égard de ce système, ennemi de tout ce qui existe, et qui, partant de quelques principes vrais, ne craint pas d'en faire des applications fausses, et je dirai même injurieuses, puisqu'il nous traite de schismatiques, en nous attribuant, ce qui ne fut jamais notre pensée, de baser nos églises sur le principe de l'uniformité et non sur celui de l'unité dans l'Esprit. Réclamons hautement contre cette accusation en déclarant que l'unité de l'Esprit, c'est-à-dire la foi vivante au même Seigneur, est la base de notre union ; mais en déclarant aussi que nous croyons que ceux qui sont unis par le même esprit doivent s'unir extérieurement pour marcher ensemble dans toutes les ordonnances du Seigneur, données à ses églises, et qui n'ont jamais été révoquées.... Il est temps ou jamais de se décider. Ceux qui admettent qu'en effet les églises dissidentes sont schismatiques, doivent les quitter au plus tôt. Ceux qui regardent cette accusation comme injuste, doivent s'unir saintement pour défendre la cause des églises de Dieu[1]. »

XVI

Comme on le voit, le moment d'une crise suprême était arrivé. L'état de tension entre les esprits était tel qu'on pouvait tout craindre. D'un côté, le plymouthisme devenait de plus en plus agressif et M. Darby adoptait dans sa polémique un ton aigre-doux qui ne pouvait donner le change sur la valeur de ses protestations d'amour fraternel. D'un autre côté, les dissidents voyaient leurs congrégations s'agiter, se fractionner, se dissoudre; et une tristesse, qui n'était pas sans amertume, s'em-

[1] Voy. *un Fil*, etc., pag. 121.

parait d'eux à la pensée qu'ils avaient introduit le loup dans la bergerie.

Dans des circonstances aussi graves, les chefs de la dissidence tentèrent une démarche dont ils semblaient attendre un heureux résultat. Le 6 septembre 1842, ils se réunirent en conférence, dans la demeure de M. F. Olivier, sur Montbenon, à Lausanne, dans le but d'examiner *si les vues publiées sur l'apostasie de l'économie actuelle étaient conformes aux saintes Ecritures?* Là se rencontrèrent entre autres, outre M. F. Olivier, son frère Henri, Aug. Rochat, Marc Fivaz et des frères de Genève. « Darby fut invité comme les autres ministres à cette assemblée, mais il refusa net de s'y rendre. Quelques ménagements qu'on eût mis à indiquer le but de la réunion, l'opposition qui se déclarait par là ne pouvait que déplaire à un homme impérieux, accoutumé depuis longtemps à se voir écouté comme un oracle, et à n'être jamais contredit[1]. L'invitation n'obtint donc de lui qu'un refus, qu'il exprima même en termes passablement blessants. Cependant on le pressa tant, qu'il finit par se rendre à la réunion, escorté d'une dizaine de disciples; mais il commença par protester contre cette réunion, en disant qu'il était, comme toujours, disposé à se présenter au milieu de ses frères, mais qu'en s'y rencontrant dans cette occasion, il n'entendait pas s'être rendu à une convocation pour objet déterminé, et qu'il ne sanctionnait point par sa présence une prétendue assemblée qui n'avait pas l'approbation de Dieu. Elle n'avait en effet pas la sienne. Il refusait surtout obstinément de prendre part aux discussions; mais on insista, en lui faisant un devoir de charité chrétienne de se prononcer sur des choses de cette importance. Enfin, comme de guerre las, il se prêta à l'entretien désiré; mais ce fut pour étonner jusqu'à ses parti-

[1] « Son nom seul, disait Rochat, vaut presque un argument auprès d'un certain nombre de personnes, et on se place, en attaquant ce qu'il dit, dans une position assez défavorable. » (*Un Fil*, etc., pag. 4.)

sans, par la témérité de ses assertions, souvent contradictoires, par le vague de ses expressions, et par son misérable stratagème de sauter d'un sujet à l'autre[1]. »

Afin d'apporter quelque ordre dans la discussion, les promoteurs de la conférence de septembre avaient dressé une liste de questions groupées sous six chefs différents, savoir : I. L'*économie*. II. L'*église*. III. L'*apostasie*. IV. *Responsabilité de l'homme dans l'économie actuelle*. V. *Harmonie*. VI. *Conséquences*[2]. Mais la discussion ne put aboutir; elle perdit bientôt toute régularité, il s'y mêla de l'aigreur et elle dégénéra en un véritable tumulte qui mit fin à la réunion. « On en sortit profondément frappé du caractère hautain, impérieux, tranchant, intraitable, que venait de montrer Darby. Les pensées de son cœur étaient venues au jour; et cette découverte d'une tache dans le caractère moral de l'homme entouré jusqu'alors d'une si profonde vénération acheva de dessiller les yeux de quelques-uns même de ses admirateurs. Ce fut là, s'il en faut croire un grave et digne témoin oculaire de la scène en question, le principal résultat de la conférence de septembre; mais ce résultat était capital. Le parti darbyste eut beau donner la victoire à son chef, Darby n'en était pas moins devenu suspect à beaucoup de gens, et de plus en plus suspect à bien d'autres[3]. »

Les manifestations qui suivirent la conférence de septembre

[1] J.-J. Herzog, *les Frères de Plymouth*, etc., pag. 59, 60.

[2] Voy. F. Olivier, *Essai sur le royaume de Dieu*, pag. 108-110.

[3] J.-J. Herzog, *les Frères de Plymouth*, etc,, pag. 60. Voici comment la *Quarterly Review* peint le caractère de M. Darby : « A un esprit impérieux, il joint une énorme dose de cette confiance en lui-même que Carlisle attribue à Fox le quaker. Comme chef de parti religieux, il a plus de pouvoir que tous les évêques d'Angleterre ensemble, et sa position au milieu des frères tient plus d'un directeur spirituel ou d'un père jésuite qui tranche les cas de conscience, que d'un simple soutien de la foi. C'est un homme d'une volonté de fer, sans entrailles ni sympathie. » — M. Darby a écrit lui-même : « Il ne s'agit pas de savoir si tel et tel est un bon frère; mais si je puis marcher avec le système de Béthesda.... Bon frère ou mauvais frère, cela ne me regarde pas. » Voy. F. Olivier, *le Corps de Christ*, pag. 41.

prouvèrent que les anciens dissidents, mieux renseignés, sentaient le besoin pressant de réagir de plus en plus contre l'action du plymouthisme. M. Fr. Olivier comprit qu'il était allé trop loin et il recommença à présider des réunions de culte, en enlevant ainsi quelques auditeurs à M. Darby. Peu après, en décembre 1842, les représentants les plus accrédités de la dissidence, soit à Genève, soit dans le canton de Vaud, publièrent l'*Exposé scripturaire de principes généraux relatifs à l'assemblage des croyants*, que, dans le premier chapitre de ce livre, nous avons placé sous les yeux de nos lecteurs[1]. C'était une protestation commune contre les nouvelles idées, une rupture ouverte avec un système dont la dissidence n'avait que trop longtemps subi l'influence.

Mais à peine les derniers échos de la conférence de septembre avaient-ils cessé de se faire entendre, que M. Darby livrait à l'imprimeur le manuscrit d'une brochure destinée à répondre au plus récent écrit de Rochat. Toutefois, pour une cause ou pour une autre que l'auteur n'indique pas, la publication de cette réponse ne put avoir lieu que dans les premières semaines de 1843. Elle était intitulée : *Remarques sur l'état de l'église*, etc[2]. M. Darby avait particulièrement à cœur de réduire au silence le pasteur de l'église de Rolle. On prétend même que, dans un moment d'expansion, il aurait dit : « Sans Rochat, nous serions maîtres du pays ! » On comprend aisément que la résistance de ce dernier l'entravât dans son œuvre de propagande aussi bien que de démolition. Dans ses *Remarques*, M. Darby insiste de nouveau et d'un ton toujours plus affirmatif sur les arguments qu'il a déjà présentés, et on ne saurait nier que, dans la défense comme dans l'attaque, il ne déploie une grande habileté. Il découvre avec une étonnante promptitude le moindre défaut dans la cuirasse de son adversaire, et

[1] Voy. pag. 241-244.

[2] Genève, 1843. 72 pag. in-12.

il y plonge son arme. Cependant, malgré ce qu'ils ont de spécieux, malgré la satisfaction que l'auteur éprouve à les reproduire, ces arguments n'apportent aucune force nouvelle aux raisons déjà avancées par M. Darby en faveur de son système.

Il serait absolument superflu, pensons-nous, d'analyser les *Remarques* de M. Darby : ce serait répéter sans nécessité ce qui a été exposé déjà plus d'une fois dans les pages qui précèdent. Cependant la *conclusion* de la brochure renferme quelques conseils pratiques qu'il nous paraît utile de signaler à nos lecteurs; ce sont des directions à l'usage des chrétiens qui, ayant abandonné les églises constituées, demandent ce qu'ils ont à faire dans les circonstances actuelles.

« Ma réponse est très simple, dit M. Darby. Ils doivent se réunir dans l'unité du corps de Christ, en dehors du monde.... Pour ce qui regarde les détails, faites bien attention à la promesse du Seigneur : « Là où deux ou trois sont assemblés en » mon nom, *je suis là au milieu d'eux*.... » Vous n'avez besoin de rien autre que de vous réunir ainsi avec foi.... Agissez en simplicité avec ce que vous avez ; si vous avez le Seigneur lui-même, vous avez tout ce qu'il vous faut.... Souvenez-vous aussi que quand les disciples se réunissaient, c'était pour rompre le pain.... Si Dieu nous envoie ou nous suscite quelqu'un qui puisse paître nos âmes, recevons-le avec joie et reconnaissance, de la part de Dieu, selon le don qui lui a été accordé.... Ne faites jamais aucun règlement; le Saint-Esprit vous conduira si vous vous appuyez sur lui.... Quant à la discipline, souvenez-vous que le retranchement en est la dernière ressource.... Pour la distribution de la cène les difficultés sont imaginaires[1]. »

XVII

Soit lassitude, soit conviction de l'inutilité de la chose, Aug. Rochat ne répondit pas à M. Darby. Du reste, un autre

[1] *Remarques*, etc., pag. 63-69.

représentant de l'ancienne dissidence allait descendre dans la lice. Après avoir souffert longtemps en silence de l'essai pratique qu'il voyait faire du nouveau système dans les réunions de Lausanne, M. Fr. Olivier finit, lui aussi, par prendre la plume, et, dans le courant du mois de mars 1843, il publia un *Essai sur le royaume de Dieu, suivi d'un examen rapide des vues de M. John Darby sur l'apostasie de l'économie actuelle*[1].

Dans sa polémique avec M. Darby, M. Fr. Olivier a déployé beaucoup de finesse d'esprit et de force de dialectique, et il a accablé son adversaire en signalant ses nombreuses contradictions. Dans son *Essai*, il établit une distinction fondamentale entre le royaume de Dieu ou des cieux et l'église ; distinction qui avait échappé à M. Darby et qui l'aurait préservé de l'erreur dans laquelle il est tombé en parlant de l'apostasie de l'église au lieu de s'arrêter à la corruption du royaume. Comme cette distinction est le point essentiel, l'idée mère de l'*Essai*, nous pouvons nous borner à la signaler, sans entrer dans une étude plus détaillée de l'ouvrage.

L'*Examen des vues de M. Darby* mériterait de nous arrêter plus longtemps si les réfutations auxquelles se livre M. Olivier n'avaient pas été déjà présentées par M. Rochat. Dans le but de parcourir avec plus d'ordre et de facilité les divers éléments du système darbyste, M. Olivier répond successivement aux diverses questions adoptées pour servir de base à la discussion de la conférence de septembre 1842 : questions dont nous avons in-

[1] Tout en retenant encore les principes généraux exposés dans ce traité, M. F. Olivier l'a cependant retiré de la librairie à cause de certaines inexactitudes dans les détails. En 1878, il en a publié une seconde édition (Lausanne, 159 pag.), portant le N° 7 de ses *Considérations bibliques*. Entre ces deux éditions, les différences sont assez sensibles. L'attitude prise par M. F. Olivier vis-à-vis du plymouthisme a présenté quelque chose de singulier. Il l'a combattu fortement et il a voulu maintenir, dans les assemblées des *frères*, son caractère de *ministre de la Parole*. Ayant rencontré quelque résistance dans le troupeau plymouthiste de Lausanne, il a déclaré pouvoir exercer librement dans son sein le *don* qu'il avait reçu du Seigneur. C'était en 1845, comme nous l'apprend la *Communication fraternelle* de M. F. Olivier. (3 pag. in-4.) Dès lors, M. Olivier s'est joint au *parti moyen* dont nous parlerons plus loin.

diqué plus haut les six rubriques. C'est dans cette partie du travail que se trouve la réfutation immédiate et directe des vues de M. Darby. Le seul paragraphe que nous tenions à placer sous les yeux de nos lecteurs est celui dans lequel M. Olivier expose les conséquences fâcheuses du système de son adversaire :

Je signale d'abord l'agitation douloureuse qu'il produit nécessairement dans bien des esprits, soit par l'obscurité de son auteur, soit à cause des assertions hardies et étranges dans lesquelles celui-ci semble se complaire. Quelle peine on ressent à l'ouïe de cette phraséologie inconcevable : *l'économie est en ruine ; tout a manqué ; l'église a apostasié !* Et, comme il y a pourtant au milieu de ces allégations quelque chose de vrai, présenté, d'ailleurs, avec une supériorité incontestable quant à la connaissance biblique, on peut entrevoir dans quelle perplexité ce mélange continuel de vérité et d'erreur doit jeter beaucoup d'âmes.

J'indiquerai aussi les déplorables divisions que suscite entre les chrétiens ce dangereux enseignement, accueilli avec enthousiasme par les uns, suspect ou antipathique aux autres, et qui est un des plus habilement combinés par l'ennemi pour donner lieu, d'un côté, à une agression hargneuse et intraitable, et, de l'autre, à une résistance instinctive et persévérante. Or quelle perte pour la piété et la charité ! Quel profit pour l'adversaire ! Avec quel avantage le monde se prévaut de ces dissensions scandaleuses et quel retard elles apportent aux progrès du règne de Dieu !

Un autre élément de trouble, provenant de la manière dont M. Darby comprend l'*église*, c'est que, parce qu'un docteur est docteur dans l'*église* (extérieure) et non dans une église seulement, on se croit autorisé à s'introduire dans le champ de travail des autres sans aucun ménagement et en mettant entièrement de côté soit les procédés de la délicatesse, soit les directions si sages que nous a données le Saint-Esprit quand il a poussé Paul à écrire les paroles suivantes : « Ne nous glorifiant point dans *ce qui n'est point de notre mesure*, dans *les travaux d'autrui.* Mais nous avons espérance que notre foi venant à croître en vous, nous serons amplement accrus dans *ce qui nous a été departi selon la mesure réglée*, jusqu'à évangéliser dans les lieux qui sont au delà de vous, et non pas à nous glorifier dans *ce qui a été départi aux autres selon la mesure réglée dans les choses déjà toutes préparées.* » Que de faits n'y aurait-il pas à

citer à l'appui de ce qu'on vient de lire, et quels tristes rapprochements ne pourrait-on pas faire, sous ce rapport, entre l'école de M. Darby et les prédicateurs d'une autre société!...

Puis, lorsqu'on est parvenu à s'insinuer au milieu d'un troupeau, et peut-être même par des moyens condamnables, qu'arrive-t-il fréquemment? Hélas! c'est que, par ce système anarchique, on amène à soi, pour premier coup de filet, tous les mécontents et tous ceux qui sont mal avec un pasteur ou une église, puis ensuite les esprits légers, turbulents et amis des nouveautés, des jeunes gens sans expérience, des personnes à imagination vive, en un mot des éléments d'agitation.

Et quel usage fait-on de toute cette matière volcanique? Eh! l'on cherche à bouleverser tout dans l'assemblée, à radier le pastorat, en un mot, à faire ce que M. Darby a bien su décrire lui-même, lorsque, pour s'opposer à la nomination de présidents, au sein des troupeaux sans pasteurs, il a tracé ces lignes : « Il résulte de cela que si quelque vrai don de pasteur ou d'ancien se manifeste, l'organisation étant déjà complète, il faut, par conséquent, *déposer de sa présidence* le remplaçant provisoire, *opération propre à produire tout ce qu'il y a de plus pénible dans une compagnie de chrétiens*. Un tel acte ressemblerait à de l'*ingratitude* et à de la propre volonté; il serait désigné comme *révolutionnaire* par un assez grand nombre, et *pourrait nourrir dans le corps les dispositions et les habitudes les plus nuisibles à la vraie sanctification*[1]. » Ah! mon frère, n'est-ce point un peu le cas de vous dire : « Toi qui enseignes les autres, ne t'enseignes-tu point toi-même? » Et si ce que vous dites là renferme, comme je le crois, de formidables vérités, pourquoi vous et les vôtres êtes-vous si peu scrupuleux à entreprendre *partout* précisément ce que vous dites vous-mêmes être *propre à produire tout ce qu'il y a de plus pénible dans une compagnie de chrétiens*, et *à nourrir dans le corps les dispositions et les habitudes les plus nuisibles à la vraie sanctification ?*

Et puis, quelle est souvent, après tout, la pensée secrète de toutes ces révolutions? Ne serait-ce point peut-être celle de presque tous les révolutionnaires : *Ote-toi de là, que je m'y mette.*

Aussi, quelles formes revêtent souvent les chrétiens jetés au moule de cette doctrine, spécialement les jeunes hommes, déjà, par nature, si enclins à la présomption, et, parmi eux, ces docteurs prématurés qui, depuis quelque temps, se répandent dans nos contrées! Quelle suffisance chez plusieurs! Quel ton tranchant! Quel mépris pour tout ce qui n'est

[1] *Quelques développements*, pag. 22, 23.

pas selon leurs vues! Quel esprit de jugement! Quelle absence d'égards pour l'âge et pour les services rendus! Comme tout cet ensemble contraste avec la modestie, la petitesse de cœur, la sagesse, la douceur, la patience et la suave onction de l'Esprit-Saint!...

Et, si nous voulons aussi parler un peu de ce qu'est le culte sur cette base où ne se trouvent pas des supériorités influentes et agissantes, que n'aurons-nous pas à dire?

D'abord, dans certains cas, appauvrissement considérable quant aux dons d'édification, vu que ce même système, si bien fait pour ouvrir des bouches qui, pour le moment, devraient être fermées, a aussi pour inconvénient de fermer des bouches qui devraient être ouvertes, et cela en réduisant forcément au silence des serviteurs qu'on ne consentira à écouter, nous l'avons vu, que quand ils auront, de fait, répudié officiellement leur ministère.

Ensuite, la responsabilité de la direction ne reposant sur personne et chacun pouvant tour à tour, selon qu'il lui convient, ou se produire et dominer sans contrôle ou se récuser en tout point, qu'en voit-on résulter? Le voici : moyens préventifs d'ordre et de sécurité pour l'assemblée... nuls; moyens répressifs presque nuls; absence de soins, imprévoyance, négligence; quelque chose de vague, d'incertain, de détendu et de décousu dans la tenue du culte; silences fréquents, prolongés, glaçants, révélant la pauvreté et le malaise, et qu'on discerne si vite d'avec les intervalles édifiants dont un recueillement ou un attendrissement pieux éprouve le besoin; souvent manque de dignité chrétienne dans l'attitude de l'assemblée, et tout particulièrement dans la célébration de la cène que plusieurs semblent avoir pris à tâche de dessollenniser; vide quant à l'enseignement, vu, d'une part, que personne n'en est responsable et, de l'autre, que ceux qui pourraient édifier s'ils s'en donnaient la peine croient devoir s'abstenir de préparer ce qu'ils auraient à dire, pensant s'attendre ainsi plus complètement au Saint-Esprit. De là, culte fort incomplet; puisque le culte consiste, non seulement à parler à Dieu, mais encore à écouter Dieu, et que, par suite du système fautif de M. Darby, les moyens médiats par lesquels la voix du Seigneur pourrait aussi se faire entendre ne se trouvent que trop fréquemment réduits à des allocutions sans portée et qui pèchent, soit par le défaut de maturité et de plénitude, soit par un retour d'idées favorites continuel et excessivement fatigant. Enfin, chacun comprend que dès qu'une réunion chrétienne est tombée à ce degré elle ne peut plus prétendre à être un chandelier à la lumière duquel un grand nombre d'âmes viennent se réjouir. Aussi les

auditeurs du dehors, s'apercevant bientôt, sans peut-être s'en rendre compte, de ce qu'une pareille église offre de peu satisfaisant, s'en vont chercher ailleurs ce qu'ils ne trouvent pas dans une assemblée où ils n'éprouvent que de la lassitude et du découragement.

Nos frères de Plymouth parlent beaucoup du devoir, pour les fidèles, de placer leurs réunions de culte sous la direction et le gouvernement du Saint-Esprit. C'est un principe que j'honore et qui, je le pense, a été plus ou moins négligé parmi nous. Mais je doute que l'exclusisme de leurs vues leur permette de discerner en chaque cas la meilleure manière de laisser agir librement l'Esprit, attendu que ce divin agent, loin de se soumettre à des conceptions d'hommes, s'accommode miséricordieusement et aux circonstances et aux besoins infiniment divers des faibles créatures en faveur desquelles sa charité le fait constamment intervenir. Je me suis trouvé dans un certain nombre d'églises marchant selon les principes de M. Darby, et, en particulier, je les ai vus, ces principes, mis en pratique pendant assez longtemps à Lausanne, sans contradiction et sur une grande échelle, par M. Darby lui-même. Mais je suis toujours sorti de ces églises diverses avec l'impression profonde que le Saint-Esprit, au lieu de s'y manifester sans obstacle, y était contrarié en plusieurs choses et que, avec les ressources d'édification que je connaissais dans l'assemblée, on aurait pu, moyennant une marche différente, recueillir une beaucoup plus grande mesure de bénédiction [1].

Ce témoignage de M. Olivier est accablant pour le darbysme. C'est celui d'un homme qui a vu les choses de près et qui, à l'origine, a été animé des dispositions les plus bienveillantes, les moins empreintes de préventions. C'est le témoignage d'un homme qui, même désillusionné, proteste encore de son respect et de sa reconnaissance envers M. Darby. Seulement, le devoir de dire la vérité l'emporte chez lui sur toute autre considération. « Je crois, ajoute-t-il, que M. Darby avait auprès de nous, de la part de Dieu, une mission véritable... et je regrette vivement qu'il ait compromis une aussi belle position par des préoccupations si ardentes, si dangereuses et qui, par suite de l'opposition, toute naturelle, qu'elles ont soulevée contre lui, le

[1] F. Olivier, *Essai sur le royaume de Dieu*, pag. 157-164.

circonscrivent dans un cercle fort restreint et même lui impriment quelque peu le caractère d'un chef de parti [1]. »

XVIII

On aurait tort de s'imaginer que M. Darby se soit rendu aux arguments de MM. Rochat et Olivier. Toujours convaincu qu'il avait raison, tenant à avoir toujours le dernier mot, ne pouvant supporter la moindre contradiction, il n'était pas homme à reculer devant une brochure à écrire. A peine avait-il, le soir du lundi 3 avril 1843, reçu l'écrit de M. Olivier, qu'il mettait la plume à la main. Ses occupations ordinaires, une course à Vevey cette même semaine, rien ne l'empêcha d'écrire, et le samedi n'était pas arrivé que, déjà, il livrait à l'impression un manuscrit intitulé : *Remarques sur la brochure de M. F. Olivier intitulée :* ESSAI SUR LE ROYAUME DE DIEU, *etc.* [2]

D'entrée, M. Darby juge sévèrement, brutalement même, l'*Essai* de M. Olivier. « J'ai, dit-il, la conviction que la *brochure* (c'est M. Darby qui souligne) de M. François Olivier est un effort contre la vérité. Sa tendance est d'empêcher les frères simples d'agir par la foi (!!!). »

Au fond, tout, dans les *Remarques* de M. Darby, se résume dans ces quelques mots de la *préface*. Ce à quoi l'auteur s'applique, c'est à montrer que « la tendance du traité de M. Olivier est de faire nier l'union et l'assemblage de l'église ici-bas, et la responsabilité de l'église, quant à l'état où elle se trouve actuellement. » M. Darby croit tout le système de M. Olivier sur l'église et le royaume « complètement faux. » Son « apostasie du royaume » est une « absurdité. » — « Tout cela n'est que la conséquence des idées traditionnelles, et les raisonnements

[1] F. Olivier, *le Royaume de Dieu*, pag. 164, 165.

[2] Genève. 32 pag. in-12.

fondés là-dessus ne sont propres qu'à embrouiller[1]. » On sent, dans ce ton irrité, et dans cette manière de répondre qui devient de plus en plus grossière, que M. Darby subit, avec une impatience croissante, les critiques parfaitement fondées dont son système est l'objet.

M. Olivier, ne croyant pas pouvoir laisser sans réponse l'écrit de M. Darby, publia bientôt après sa *Défense des principes exposés dans la brochure intitulée :* ESSAI SUR LE ROYAUME DE DIEU, *ou Examen des remarques de M. le ministre Darby sur cette brochure*[2]. Tout en faisant à M. Darby quelques concessions de détail qui n'entament nullement le fond du débat, l'auteur relève toutes les critiques de son antagoniste, et, sans jamais se départir du langage digne et modéré qui convient à un controversiste chrétien, il fait toucher au doigt les contradictions d'un système dont l'inventeur a exalté lui-même, comme un bien, « le manque de clarté, d'équilibre et de mesure[3]. » Est-il besoin d'ajouter que la discussion roule toujours sur les mêmes points, et que plus M. Darby se voit serré de près par son adversaire, plus il exagère ses théories et se noie dans les contradictions? C'est à bon droit que M. Olivier, revenant sur les allures de ce chef de secte et de ses adhérents, pouvait tristement augurer de l'avenir d'un parti qui exprimait de telles opinions doublées d'un si grand orgueil. « Les faits crient de toutes parts. Ils confirment hautement ce que j'ai écrit dans mon *Essai* (pag. 157-164) sur les conséquences pratiques et la tendance morale du système de notre frère. Et, s'il n'apporte aucune modification ni à ses principes, ni à sa manière de les professer, de les propager et de les défendre, je ne pourrai que plaindre de toute mon âme les pasteurs et les églises qui auront à soutenir des luttes avec des caractères formés à pareille

[1] *Remarques sur la brochure de M. Fr. Olivier*, etc., pag. 31, 32.

[2] Lausanne, S. Delisle, 1843. 126 pag. in-12.

[3] Darby, *Remarques sur la brochure de M. Fr. Olivier*, pag. 12.

école[1]. » Le coup d'œil de M. Olivier ne le trompait pas; mais, bien loin de modifier ses principes et sa manière, M. Darby devait se laisser complètement dominer par son esprit naturellement sectaire.

Dans sa *Défense*, M. Olivier avait examiné de très près le chapitre XI de l'épître aux Romains, à cause des arguments que M. Darby croyait y trouver à l'appui de sa thèse sur la responsabilité de l'église. M. Darby ne pouvait naturellement pas admettre l'exégèse de M. Olivier. De là, nouvelle brochure : *Pensées sur le chapitre XI de l'épître aux Romains et sur la responsabilité de l'église*, etc.[2]

M. Darby a une méthode de discussion pour le moins singulière. S'il ne s'agissait pas ici de matières aussi graves, on dirait qu'il est un controversiste des plus amusants. Pour lui, toutes les objections de ses adversaires, toutes leurs réfutations de ses doctrines, sont autant de preuves en sa faveur. C'est ainsi qu'il procède dans cette dernière brochure. En définitive, il s'estime vainqueur. A ses yeux, les objections de M. Olivier contre le principe de la responsabilité établissent précisément ce principe et c'est ainsi que, de brochure en brochure, M. Darby enregistre toujours de nouveaux succès. Cependant, il avoue qu'«il n'a pas cru devoir répondre à M. Olivier[3]. » — « La *solidarité de l'église*, voilà, dit-il, le fond de la controverse. » L'unité de l'église sur la terre et sa responsabilité dans cette unité, voilà ce qu'il prétend avoir démontré.

XIX

Il ne nous paraît ni utile ni nécessaire de poursuivre cette revue bibliographique au delà du point où nous l'avons ame-

[1] F. Olivier, *Défense des principes*, etc., pag. 126.

[2] Lausanne, Ducloux, 1844. 56 pag. in-12.

[3] *Pensées sur le chapitre XI de l'épître aux Romains*, pag. 53.

née. Ce n'est pas que la polémique entre M. Darby et ses antagonistes ait pris fin à cette époque. Loin de là, elle a continué, elle se continue encore, si nous ne faisons erreur; mais ce serait sortir tout à fait du cadre où nous devons nous renfermer que de faire passer sous les yeux de nos lecteurs une portion plus considérable de cette littérature si mélangée de vrai et de faux. Rappelons seulement que, dans cette même année 1844, M. Darby, mis au pied du mur par les objections ou les interpellations de ses antagonistes, publia le traité intitulé : *le Ministère, considéré dans sa nature, dans sa source, dans sa puissance et dans sa responsabilité*[1]. Cet écrit fut considéré dans le temps comme le dernier mot de l'auteur et le couronnement de son système. Il fut jugé sévèrement, trop sévèrement peut-être. A la même époque, un candidat en théologie de l'école de l'Oratoire, à Genève, M. Ph. Wolf, ayant imprimé sa thèse : *le Ministère aux temps apostoliques et aux temps actuels*[2], M. Darby y répondit longuement par sa brochure : *De la présence et de l'action du Saint-Esprit dans l'église*[3]. Analyser ces publications serait se condamner à des répétitions d'une utilité fort contestable. Mentionnons encore, en passant, comme un des éléments du procès qui s'instruisait alors sur toutes les questions remuées par M. Darby, l'apparition au milieu de nous d'un journal affecté à la défense et à la propagation des principes plymouthistes, le *Témoignage des disciples de la Parole*. (1844.)

Mais si nous pouvons nous en tenir, au point de vue des idées dogmatiques de M. Darby, à ce qui est exposé dans les pages qui précèdent, il est un côté ou une conséquence du système sur lequel il nous paraît absolument nécessaire de revenir.

Le darbysme conduit-il à l'*antinomianisme?* Les critiques sont tombés d'accord pour répondre affirmativement à cette

[1] Lausanne, Genève, 1843. 55 pag. in-12.

[2] Lausanne 1843. 93 pag. in-8.

[3] Valence 1844. 184 pag. in-12.

question, et des faits nombreux ont souvent paru leur donner raison.

Sans doute, « M. Darby personnellement enseigne d'une façon scripturaire la doctrine de la grâce et la sanctification qui en découle; mais du moment que, par des distinctions subtiles, on arrive à appliquer des portions particulières des Ecritures à des catégories distinctes et spéciales, il n'est pas étonnant que quelques-uns des disciples de M. Darby ne se soucient pas de régler leur conduite d'après des prescriptions qui, à les entendre, ne les concernent pas[1]. » — « J'accuse nos frères, c'est M. Monsell qui parle, d'un faux goût moral. Leur *doctrine* sur notre état naturel du péché est très biblique, mais ils s'en consolent trop vite.... Bien des âmes sont exposées à prendre leurs *idées* pour des *expériences*, se croient sur ces hauteurs que leur esprit seul entrevoit de loin, et tombent ensuite dans les pièges du monde où elles sont réellement. « Seigneur, délivre-nous de » l'affreux péché de sonder nos cœurs, » disait un jeune évangéliste dans une prière publique. « L'esprit du mal hante plus » volontiers les amateurs de l'extraordinaire en religion, » disait le bienheureux Vinet, en parlant de cette forme subtile de l'orgueil de la vie, où l'homme se glorifie de ses *tours de force* en fait de religion. La victime de cette illusion croit s'être dépouillée du vieil homme, lorsqu'elle n'a fait que de le retourner. Dans une prétendue rupture avec la chair, elle y est assujettie plus sûrement que jamais; elle a fait un long détour pour retrouver sa propre volonté.... Aujourd'hui, les plymouthistes confondent le monde et la société qu'on doit nourrir et entretenir, et d'où on ne peut sortir, avec le *monde*, principe d'égoïsme et d'incrédulité qui règne dans la société. Dans les deux

[1] G. Krüger, *le Darbysme*, pag. 227. — Nous nous garderons bien de faire ici la chronique scandaleuse du darbysme. Ce serait déroger au sérieux de l'histoire. Mais nous en avons assez vu pour comprendre le reproche d'antinomianisme adressé aux partisans du système.

cas, le vrai coupable échappe, et l'innocent est puni; mais il y a cette grande différence pratique que la méprise de nos frères leur coûte comparativement peu de renoncement. L'héroïsme, qui est à bon marché, en est d'autant plus dangereux, et l'ascétisme de grimace s'apprend plus facilement que celui qui fait saigner le dos. A leur insu, ils posent le principe d'un profond égoïsme, car ils permettent d'acheter, de vendre, et de poursuivre ainsi ses propres intérêts, tandis que tout intérêt pour les travaux et les progrès de la société en général est défendu; vouloir améliorer l'état social d'une manière quelconque, est à leurs yeux une chose charnelle. Tout cœur chrétien sent qu'il faut chercher premièrement pour autrui, comme pour soi, le royaume de Dieu et sa justice, mais il est évident que la plupart des chrétiens ont des occupations manuelles ou autres qui concernent cette terre, bien qu'ils puissent s'en acquitter sous le regard de Dieu. Or, le plymouthiste ne se réserve pour cette activité extérieure d'autre mobile que son intérêt personnel : « Que le monde aille de mal en pis, tout cela est prédit, en » attendant je n'y ferai que mes propres affaires. » On voit déjà le haut de l'escalier dérobé par lequel le quaker en Angleterre, et l'anabaptiste sur le continent, sont descendus de leur spiritualisme exagéré à ce confortable tout terrestre qui les distingue aujourd'hui[1]. »

Le vénéré et maintenant bienheureux écrivain auquel nous venons d'emprunter la citation qui précède, se trouvant un jour à la Chaux-de-Fonds, dans une réunion plymouthiste présidée par M. Darby lui-même, ne put s'empêcher de s'élever hautement contre la conception morale des *frères*. « Ce qui vous sé-

[1] Conf. Monsell, *le Plymouthisme en Suisse*, pag. 103-123. — M. Darby s'est vivement élevé contre les appréciations de M. Monsell, en les taxant de calomnieuses. Il a de même contesté l'exactitude des renseignements historiques contenus dans la brochure de M. Monsell. (Voy. J.-N. Darby, *l'Eglise et le morcellement amical*, 1849, pag. 9-12 et 67-71.)

pare d'autres chrétiens, leur dit-il, ce n'est rien moins qu'*une autre morale ;* vous visez à *un autre genre de spiritualité ;* vous vous faites *une autre idée de ce qu'est la sanctification, le christianisme pratique*.... Lorsqu'on place la spiritualité dans les choses où elle ne se trouve pas, on perd de sa vigilance et de sa persévérance dans les choses où elle se trouve réellement.... L'épreuve de ce système a-t-elle réussi? a-t-elle avancé votre propre sanctification, votre conformité à l'image de Jésus?... Votre système ne repose en définitive que sur une méprise dans l'application du mot *monde.* » M. Monsell ayant cessé de parler, M. Darby entreprit naturellement de le réfuter. Mais dans cette entreprise il constata un fait de toute importance, parfaitement admis de tous ceux qui ont étudié le darbysme et l'ont vu à l'œuvre. Ce fait consiste en ceci que la divergence entre les *frères* et les autres chrétiens regarde la morale chrétienne : *voilà le point central et vital, les différences ecclésiastiques sont comparativement secondaires.* Telle est aussi la cause de la tendance antinomienne souvent reprochée aux darbystes : tendance favorisée par la présentation du salut comme entièrement objectif[1].

XX

Nous n'apprendrons rien à nos lecteurs en leur disant qu'une des conséquences du système darbyste, et plus particulièrement de son point de vue moral, c'est son *esprit sectaire.* Encore ici laissons parler M. Monsell : « Quelle est en Suisse la secte la plus exclusive de cœur, la plus lente à reconnaître le bien chez autrui, la plus disposée à entraver les œuvres qu'elle n'a pas créées, et à sacrifier légèrement les liens sacrés de fraternité en Christ? J'en appelle à la conscience des plymouthistes eux-

[1] Conf. *le Darbysme et la morale chrétienne*, dans l'*Avenir*, 1853, N°s 20 et 21, 28 septembre et 12 octobre.

mêmes. Vous n'êtes jamais à votre aise au milieu d'autres frères ; si vous acceptez une espèce de communion provisoire avec quelques-uns d'entre eux, c'est dans l'espoir qu'ils arriveront tôt ou tard à vos vues, autrement vous entrevoyez une rupture. A Genève, à Berne, en beaucoup d'endroits encore, vous avez trouvé des frères assemblés au nom seul du Sauveur ; vous vous êtes séparés d'eux. Ces frères étaient réunis en famille avec une entière liberté pratique de ministère, vous êtes sortis avec amertume du sein de ces assemblées.... Et vous prenez cette inflexibilité pour de la fidélité, selon vous c'est de la lâcheté, de l'indifférentisme du siècle que de supporter autrui.... Vous êtes toujours prêts à sacrifier l'union des frères, je ne dis pas à l'ensemble de vos idées, mais à la moins importante d'entre elles. L'existence d'une présidence au culte suffit pour vous déterminer à rompre la communion.... Vous êtes coupables de schisme, non parce que vous avez créé une nouvelle dénomination, mais à cause de la *légèreté avec laquelle la séparation s'est opérée, et de l'esprit dans lequel elle se soutient.* Les autres églises sont *distinctes*, sans être *séparées ;* la vôtre est séparée de toutes les autres, et hostile à tout ce qui n'est pas *elle*.... Les plymouthistes usent sans scrupules et sans remords de cet acharnement contre toutes les églises, parce qu'ils ne se regardent pas eux-mêmes comme une secte. Quelque plaisante que puisse paraître cette prétention, ces frères la mettent en avant avec beaucoup de sérieux.... C'est-à-dire, vous ne croyez pas être une dénomination parce que vous ne souffrez que la vôtre ; c'est votre excessif sectarianisme même que vous mettez naïvement en avant pour prouver que vous n'êtes pas une secte ! !... L'adversaire acharné de toutes les sectes, sauf la sienne, est le plus grand des sectaires.... Si les frères de Plymouth ne faisaient que tenir des réunions particulières pour l'édification mutuelle sans quitter leurs dénominations respectives, alors on comprendrait, sans l'excuser, l'amertume de leurs accusations

contre autrui. Mais ouvrir de nouveaux lieux de culte à l'heure où les autres sont ouverts, prendre la cène tous les dimanches, exercer un certain degré de discipline dans la réception des communiants, attirer les membres des autres communions, avoir toute une sphère de travail à soi ; puis, prétendre ne pas être un corps religieux distinct ! c'est un enfantillage [1]. » — « De fait, lisons-nous dans la *Quarterly Review*, le principe darbyste a multiplié les séparations et jeté la division parmi les saints, même dans les relations privées, de sorte que dans une même maison on s'est séparé, non parce que l'un croyait et que l'autre ne croyait pas, mais pour de simples différences sur des points de doctrine, de culte ou de discipline [2]. » Partout, en tous pays, sous toutes les latitudes où il a pénétré, le plymouthisme s'est montré le même, exclusif, et il n'y a pas jusqu'à ce nom de *frères* que les membres de cette dénomination réservent pour eux seuls, qui ne soit un indice suffisamment caractéristique de cet esprit sectaire [3].

XXI.

Au milieu des luttes dont il avait été la cause première et dont il continuait à être l'occasion permanente, le darbysme faisait incontestablement des progrès dans le canton de Vaud. Sa première phase et sa période de conquêtes fut certainement celle de 1841-1845. A cette dernière date, on peut dire qu'il avait atteint son apogée dans notre pays.

A cette époque, en effet, la révolution de 1845 entrava à peu près partout les assemblées darbystes ; elles eurent leur part des souffrances communes alors à tous les chrétiens qui ne vou-

[1] Monsell, *le Plymouthisme en Suisse*, pag. 39-45.

[2] *La Société des frères de Plymouth*, pag. 14.

[3] Les plymouthistes se servent également pour se désigner eux-mêmes des expressions les *saints*, et *ceux qui s'assemblent au nom de Jésus*. Voy. encore sur l'esprit sectaire du darbysme la brochure de M. le ministre E. Demole, de Genève, *Sept Procédés de M. Darby dans sa controverse*, 1849, pag. 100-103.

laient pas reconnaître le gouvernement comme le chef de l'église et l'établissement officiel comme le seul légitime. Jusqu'en 1849, les assemblées darbystes eurent à subir le régime des émeutes et des dispersions. Elles ne furent cependant pas détruites, et elles se relevèrent lorsque le vent de la persécution religieuse eut cessé de souffler sur notre pays ; mais alors elles se trouvèrent en présence d'un obstacle nouveau et puissant, l'èglise libre, et leurs progrès ne furent plus que partiels, individuels et momentanés.

Ce n'est du reste pas de notre pays que devait venir le plus grand danger pour les assemblées darbystes. L'orage, qui se préparait déjà depuis quelques années en Angleterre, avait éclaté précisément à l'époque où la révolution de 1845 s'attaquait, dans le canton de Vaud, à toutes les manifestations religieuses indépendantes. Voici ce qui s'était passé.

A Plymouth, en 1845, s'était opérée, à la confusion d'une secte sans cesse occupée à reprocher à la chrétienté d'être divisée, une rupture qui eut pour résultat la formation des trois partis de Darby, de Muller (Georges) et de Newton. Le docteur Trégelles, jadis plymouthiste, nous dit qu'elle eut pour cause une divergence d'opinions entre Darby et Newton sur l'interprétation des prophéties. Le premier soutenait que la venue du Seigneur auprès des siens serait secrète et que les saints seraient ravis dans le ciel avant la manifestation de l'antichrist ; le second, que la venue du Seigneur serait éclatante et qu'elle aurait lieu après l'apparition de l'antichrist. Cette différence d'opinions ne pouvait autoriser ni une scission, ni une accusation d'hérésie, puisqu'en vertu même des principes à la base de la société, on pouvait varier de vues dans les questions théologiques ; toutefois, l'occasion de rompre cette unité si vantée ne tarda pas à se présenter [1].

L'assemblée de Plymouth comptait alors de sept à huit cents

[1] Conf. *La Société des frères de Plymouth* (Quarterly Review), pag. 8, 9.

communiants. Parmi les membres les plus influents se trouvait M. B.-W. Newton. Il possédait de beaux dons, une grande connaissance des Ecritures, de l'ordre dans les idées, mais il manquait de sobriété spirituelle et plusieurs le trouvaient prétentieux. On l'accusait encore de manœuvrer d'une manière secrète et de vouloir être l'*omnis homo* de l'assemblée. Telle était du moins la réputation que lui faisaient les partisans exclusifs de M. Darby. Ce dernier avait avec M. Newton une égale influence au milieu des *frères*, mais M. Darby estimait que son collègue était trop en évidence dans l'assemblée. « Ils se disputaient la suprématie en secret, et ne laissaient pas de faire éclater de temps en temps leur mécontentement et leurs petites jalousies [1]. » Enfin, en 1845, M. Darby résolut d'engager ouvertement la lutte contre M. Newton. Il quitta la Suisse et revint en Angleterre. En avril, M. Newton avait publié un certain nombre de propositions dans lesquelles il cherchait à caractériser les principales doctrines de l'église réformée ; il signalait en même temps les hérésies qui se manifestaient déjà parmi les frères. On s'efforça de parer le coup en le détournant sur lui-même. Le schisme eut lieu, et M. Darby et ses adhérents allèrent établir « leur table » dans un autre quartier de Plymouth [2]. La belle assemblée de cette ville se fractionna ; la majorité resta ce qu'elle était ; une minorité se rallia à M. Darby ; il y eut ainsi deux troupeaux distincts. Les tentatives faites pour rapprocher les deux partis ne manquèrent pas, mais tout fut inutile. Bien plus, de local ce schisme devint bientôt général ; M. Darby et ses adhérents allèrent jusqu'à refuser la sainte cène aux membres des assemblées de *frères* qui, directement ou indirectement, avaient blâmé cette rupture [3]. C'est ainsi que l'assemblée dite de *Béthesda*, à Bristol, bien que désapprouvant le

[1] Estéoule, *le Plymouthisme d'autrefois et le darbysme d'aujourd'hui*, pag. 28.

[2] *La Société des frères de Plymouth* (Quarterly Review), pag. 9.

[3] Conf. G. Krüger, *le Darbysme*, pag. 34, 35.

schisme de Plymouth, ayant accueilli également les frères des deux partis, M. Darby interrompit toute relation avec elle.

XXII

Trois années s'étaient écoulées depuis le schisme de Plymouth, lorsqu'en 1848 M. Newton publia un traité contenant des assertions graves sur la personne du Sauveur. Il affirmait « que le Sauveur, en se faisant homme et israélite et en se plaçant volontairement sous les conséquences temporelles de la chute de l'humanité et de la chute d'Israël, avait dû aussi, par là même, participer dispensationnellement du déplaisir de Dieu envers l'humanité et envers Israël, et avait passé sa vie ici-bas dans un état de distance et d'éloignement de Dieu. Il ne disait pas que Jésus eût jamais été dans un état d'éloignement de Dieu comme Père. Au contraire, il croyait que Dieu, en qualité de Père, avait toujours mis en lui tout son bon plaisir. Mais il pensait qu'il n'en était pas de même quant à Dieu, soit comme Créateur, soit comme Dieu d'Israël. Et de développements en développements, il en était venu jusqu'à dire « que le Sauveur dut, par » l'obéissance, s'ouvrir un chemin jusqu'à ce point où Dieu pût » le rencontrer comme ayant achevé son œuvre, et que ce point » fut la mort sur la croix. » Au reste, M. Newton admettait pleinement la divinité et l'humanité du Rédempteur, ainsi que sa parfaite sainteté. Sa doctrine fut considérée par M. Darby et les siens comme une hérésie, et même comme un blasphème qui détruisait l'efficace de la croix.... L'intention de M. Newton n'était sûrement pas de détruire, ni même d'affaiblir la propitiation; car il paraît, au contraire, l'apprécier infiniment, et il la maintient hautement; mais il ne comprit pas la gravité des paroles qu'il s'était laissé aller à écrire. Aussi M. Darby et beaucoup d'autres frères rompirent toute communion avec lui et

avec ceux qui ne voulurent pas rompre avec lui [1]. Quelques-uns de ceux qui avaient continué à marcher avec M. Newton ayant été admis à la cène dans l'église de Béthesda, à Bristol, l'assemblée tout entière de Béthesda fut excommuniée, quoiqu'elle eût plus tard condamné l'erreur de M. Newton. Puis toutes les assemblées dont les membres avaient pratiqué la communion avec des membres de l'assemblée de Bristol, furent excommuniées pareillement [2].

« Cependant bien des chrétiens ne pouvant admettre ces excommunications en masse, dans lesquelles ceux dont la doctrine était demeurée pure se trouvaient confondus avec les personnes qui retenaient celle de M. Newton, bien des personnes, dis-je, tout en repoussant de leur communion M. Newton et ses véritables disciples, crurent devoir accueillir tous ceux de leurs frères qui possédaient une foi saine. De là naquirent de nouvelles réunions de culte, qu'on a nommées le *parti moyen*, parce qu'elles se trouvaient et se trouvent encore placées entre M. Newton et M. Darby, étant séparées de M. Newton par une question de doctrine et de M. Darby par une question de discipline....

» Les mêmes protestations qui avaient eu lieu en Angleterre contre la discipline de M. Darby se renouvelèrent bientôt sur le continent, où d'ailleurs les erreurs de M. Newton étaient tout à fait inconnues.... Alors un triage s'opéra. Ceux qui avaient pris la corporation fondée par M. Darby pour le corps de Christ ou pour quelque chose d'analogue, acceptèrent la discipline anglaise. D'autre part, ceux qui s'étaient joints aux assemblées de M. Darby en retenant avant tout la communion avec le vrai corps de Christ, ou l'église universelle, passèrent consciencieu-

[1] Cette discipline, appelée *discipline d'Angleterre*, dut son origine à une circulaire de M. Darby envoyée dans toutes les assemblées des *frères*, en 1848.

[2] Le récit de ces faits, dans un sens entièrement darbyste, se trouve dans la brochure de M. W. Trotter, *Affaire de Plymouth et de Béthesda*. Vevey 1858. 51 pag.

sement sur la discipline anglaise. Ce fut ainsi qu'il se forma, dans des circonstances diverses, de nouvelles assemblées, qui conservèrent le mode de culte des frères dits de Plymouth et qui sont, à leur tour, rejetées par M. Darby[1]. »

Le contre-coup de ces événements se fit naturellement sentir en Suisse et dans le canton de Vaud. Des agents de M. Darby furent envoyés auprès des assemblées plymouthistes dans le but d'y faire de la propagande en faveur de leur maître et de sa discipline. Cependant ce ne fut guère que vers 1852 que les assemblées, jusqu'alors unies et paisibles, commencèrent à être agitées et inquiètes. En 1857, un premier fractionnement s'opéra à Aigle, et en amena d'autres à sa suite. Deux ou trois partis se formèrent alors dans le darbysme et s'excommunièrent mutuellement[2].

Un fractionnement bien plus grave, et dont le retentissement fut grand, s'accomplit dans le canton de Vaud en 1866. M. Darby fut accusé à son tour d'hérésie au sujet des souffrances de Christ. Il distinguait entre la colère *gouvernementale de Dieu* (?!) et celle dont le péché est l'objet. Jésus-Christ a dû subir cette double colère[3]. L'expression de ces vues se trouvait déjà dans des écrits antérieurs de M. Darby, mais il fallut du temps pour qu'elles fussent connues dans notre pays. Elles y rencontrèrent une opposition très légitime et très énergique de la part de M. Ulysse Guinand, l'un des chefs jusque-là les plus écoutés de l'assemblée plymouthiste. Quatre ans auparavant déjà, ce frère vénéré avait courageusement élevé la voix contre certaines pré-

[1] F. Olivier, *le Corps de Christ*, pag. 21-27. Consulter encore sur ce sujet, *Etudes évangéliques pratiques*, pag. 108-119 et G. Krüger, *le Darbysme*, pag. 35-39.

[2] Dans son petit écrit *Ressemblance et dissemblance*, M. F. Olivier donne d'affligeants détails sur ces divisions.

[3] M. Darby établissait trois catégories dans les souffrances de Christ, dont la dernière comprenait celles qui n'avaient aucune valeur expiatoire (! ! !), Il ne maintenait sa théorie que sur une interprétation arbitraire des Psaumes. (*La Société des frères de Plymouth*, (Quarterly Review), pag. 10, 11.)

tentions par trop autoritaires de M. Darby [1]. Il signalait l'année 1862 comme *la plus calamiteuse* que l'assemblée de Lausanne eût encore traversée. Mais en 1866, dans une *Lettre à M. J.-N. Darby*, il démontrait en particulier que, sur les souffrances de Christ et sur sa MORT, M. Darby avait une doctrine qui différait singulièrement de celle de l'église. Il invitait également ce dernier à une conférence publique, qui, naturellement, ne fut jamais acceptée [2].

Depuis 1871, les adeptes de M. Darby ont montré vis-à-vis de lui une soumission absolue, aveugle; ils marchent d'après le mot d'ordre d'une discipline qui ne laisse aucune liberté individuelle [3]. Dans le canton de Vaud, il n'y a pas, que nous sachions, de newtonistes, mais des darbystes et des assemblées de frères qui ne sont plus darbystes et qui, toutefois, ne sont pas retournés à l'ancienne dissidence. Nous en avons parlé dans le premier chapitre de ce livre [4].

XXIII

On a demandé si le plymouthisme, avec ses principes absolus, avec sa théologie, avec son triage, est capable de faire autre chose que de désunir les cœurs chrétiens? Et il est de fait que l'expérience semble avoir jusqu'ici démontré qu'il n'a pas réalisé son programme, et que non seulement il ne l'a pas réalisé, mais qu'il en est incapable. Comment donc s'expliquer

[1] Voy. *Lettre à l'Echo du témoignage*, Lausanne 1862, et *Lettre aux frères*, 1863. M. Darby a répondu à ces lettres de M. Guinand par une petite brochure : *Quelle est la doctrine de M. Darby au sujet des textes formels et des souffrances de Christ?* (Vevey 1864. 19 pag. in-8.)

[2] *Lettre à M. J.-N. Darby*. Lausanne 1866, 20 pages.

[3] Ce mot d'ordre, d'après un des excommuniés de M. Darby, serait « l'unité du corps, l'unité du corps, » et encore « l'unité du corps. » En un mot, l'*église aurait remplacé Christ.*

[4] Voy. pag. 261.

qu'il ait eu tant de prise, à une époque aussi éclairée que la nôtre, sur les âmes pieuses?

Il faut se souvenir que le plymouthisme prit naissance dans un moment où se manifestait chez les chrétiens un profond désir de vie spirituelle, un besoin senti de s'affranchir des entraves du cléricalisme.

En Angleterre, paraît-il, on se trouvait si dégoûté d'un corps sans âme, qu'on aurait volontiers mis à sa place une âme sans corps. De plus, les frères furent assez heureux pour réunir les meilleurs éléments de toutes les églises, car ceux qui jusqu'ici ont soutenu la réputation de la secte par leur savoir, leur éloquence et leur piété, furent instruits et convertis dans ces églises. Il n'y a pas un seul homme éminent que le plymouthisme puisse citer comme formé au sein du système[1].

Ce qu'on peut signaler dans le darbysme, ce sont deux forces qui ont prise sur toute âme pieuse : l'*idéal* et la *vie*. La conception darbyste, soit de l'église, soit de la vie chrétienne, est celle d'une perfection idéale qui ne tient pas compte de la réalité dans laquelle elles doivent se développer. Nous sommes d'emblée transportés dans les lieux célestes; la vie est purement spirituelle; on fait abstraction du péché. Or l'idéal est toujours séduisant; il est beau de se sentir transporté dans le ciel. On parle à l'imagination plus qu'à la conscience.

Il y a incontestablement de la vie, de la foi, de la piété dans les congrégations darbystes. Nous n'examinons pas si cette vie est toujours de bon aloi; mais la vie attire. Qu'il y ait de l'étroitesse, du prosélytisme sectaire, cela n'y fait rien. L'étroitesse est souvent une force : une doctrine qui se présente avec un caractère absolu, impose davantage.

Le darbysme a la prétention de réaliser l'*unité* du corps de Christ, et, bien qu'il ait échoué dans ses efforts pour fonder une

[1] Conf. *la Société des frères de Plymouth.* (Quarterly Review), pag. 31.

église pure ou mettre fin aux fractionnements, il séduit encore des âmes par cette vaine apparence d'unité. Cette apparence même est chèrement acquise, et pour la conserver il faut se soumettre au joug de la discipline la plus cassante; mais il est dans les tendances de beaucoup d'esprits d'aimer le joug : le plus grand nombre des hommes veulent qu'on leur parle avec autorité; qu'on leur dise catégoriquement ce qu'ils doivent croire, ce qu'ils doivent faire. Or M. Darby a communiqué à son système quelque chose de sa forte personnalité. C'est une puissance qui subjugue quand elle ne révolte pas.

Au premier abord, et pour beaucoup d'âmes avides de sympathie, le darbysme semble propre à satisfaire ce besoin. On y parle de fraternité, et on la pratique jusqu'à la coterie la plus étroite et la plus exclusive. On y parle d'égalité et, théoriquement, il y en a beaucoup. En principe, tous les frères sont égaux devant la loi nouvelle. Or, pour un grand nombre de personnes, entendre affirmer l'égalité et la fraternité, c'est admettre qu'elles existent sur le pied le plus large.

Les formes du culte ont quelque chose de moins imposant que celles des autres églises. Il y a là plus de simplicité, plus de liberté. Et si, bien souvent, l'édification est médiocre parce que l'exposition de la vérité est incomplète ou arbitraire, combien n'est-il pas de gens qui se satisfont eux-mêmes en se persuadant qu'ils ne pourraient supporter une nourriture plus forte?

Toutes les tendances fâcheuses de l'ancienne dissidence se retrouvent dans le darbysme, mais encore exagérées, et, d'un autre côté, l'église libre présente dans son organisation et dans sa marche plus d'un point faible que les agents du darbysme savent habilement faire remarquer aux âmes qui aspirent à un état ecclésiastique plus pur. Ces causes nous expliquent le succès du darbysme auprès d'une certaine catégorie de chrétiens. Nous en pourrions signaler d'autres, et de plus nombreuses

encore, si nous entreprenions de rechercher ce qui, dans le système que nous avons étudié, flatte les tendances naturelles du cœur humain : la propre justice, l'orgueil, l'égoïsme spirituel, l'esprit de parti, l'ambition, le besoin de se mettre en avant, de se poser en docteur, etc. Mais l'enquête à laquelle nous devrions nous livrer sur ce point a été faite à maintes reprises déjà, et nous n'éprouvons pas le besoin de la refaire ici. Le darbysme, ou plutôt le plymouthisme, a eu sans doute, au début, une mission à accomplir au milieu de nous de la part de Dieu; il a relevé quelques doctrines trop méconnues à ce moment-là dans notre protestantisme évangélique : par exemple, le dogme de la sacrificature universelle des chrétiens[1]. Il a travaillé à tuer dans l'église l'esprit sacerdotal, et dans la prédication, la fausse philosophie et la déclamation[2]. Mais depuis que le plymouthisme, en s'incarnant dans un homme, a mérité le nom de *darbysme*, il est entré dans la phase du déclin, par l'exagération même du principe premier. A l'heure qu'il est, divisé, morcelé, il s'est condamné lui-même à n'être plus qu'une secte, c'est-à-dire une cause de faiblesse pour le témoignage chrétien vis-à-vis du monde.

[1] Nous ne voulons cependant pas oublier que, dans la délégation des classes, MM. Vinet et S. Chappuis insistèrent sur cette vérité, avant que M. Darby eût paru dans le canton de Vaud. (Voy. tom. IV de cette *Histoire*, pag. 148-151.)

[2] Consulter là-dessus les *Mémoires* de A. Bost, tom. III, à la date de 1839.

LIVRE DOUZIÈME

LES TROUBLES CONFESSIONNELS EN SUISSE

(1841-1847)

CHAPITRE PREMIER

Le pacte de 1815. — Projets de révision.

Raisons pour lesquelles ce livre XII[e] a été écrit. — Relations étroites de la religion avec la politique en Suisse. — Contre-coup des luttes confessionnelles sur le mouvement ecclésiastique dans le canton de Vaud. — Insuffisance du pacte de 1815. — Besoin d'une révision. — Premier projet. — *Conclusum* de la diète de 1832. — Commission de révision. — Le pacte *Rossi.* — Repoussé par la diète de 1833. — Propositions nouvelles et diverses. — La question du pacte se confond avec celles des *couvents* et des *jésuites*.

I

Au premier abord, il pourra paraître étrange à quelques-uns de nos lecteurs que nous les invitions à parcourir avec nous un champ tout autrement vaste que celui dans lequel nous nous sommes jusqu'ici renfermé. Un mot d'explication ne sera donc pas hors de propos. Nous ne sortons point en réalité du cadre que nous nous sommes imposé; mais ici, plus qu'ailleurs peut-être, tout se touche, tout s'enchaîne dans notre histoire nationale. En Suisse, grâce à la constitution politico-religieuse de la plupart des cantons, et surtout des grands cantons, la moindre secousse dans le corps politique a son contre-coup

dans le corps religieux; on ne touche pas à l'état sans toucher à l'église, parce que la fiction légale veut que le citoyen se confonde avec le chrétien. C'est ainsi que, par suite de cette confusion, la main qui a signé l'appel des jésuites dans un canton catholique, a, du même coup, peut-on dire, remué le bras qui s'est appesanti, dans un canton protestant, sur des chrétiens paisibles, absolument étrangers à la question des jésuites. Lorsque les luttes confessionnelles ont commencé en Suisse, nul, assurément, n'aurait pu dire tout ce que, dans leur cours, elles allaient soulever de questions politiques et religieuses; quelles transformations elles allaient amener dans la situation générale de l'état intérieur de cantons qui semblaient devoir rester complètement en dehors de leur action naturelle. Que des états catholiques ou mixtes eussent un sérieux intérêt à maintenir ou à supprimer des couvents sur leur territoire; qu'ils envisageassent comme une affaire de première importance d'appeler chez eux les jésuites ou de leur fermer leurs portes, cela se comprend sans peine; mais que faisaient au canton de Vaud, par exemple, état essentiellement protestant, les couvents et les jésuites? N'étaient-ce pas là des affaires toutes locales et que les états catholiques ou mixtes avaient seuls à débattre? Et cependant ce sont précisément ces affaires-là qui ont amené la révolution politique dont le canton de Vaud a été le théâtre en 1845, et, par suite, les troubles religieux et ecclésiastiques qui ont agité ce canton et dont il a quelque peine à se remettre. On voit donc comment, sans sortir du cadre de cette histoire, et sans être infidèle au but premier et à la nature de cet ouvrage, nous sommes forcément amené à jeter un coup d'œil sur des faits qui semblent d'abord étrangers à notre plan.

Mais si, pour mieux faire comprendre les événements qui nous touchent de plus près, nous portons un instant nos regards au delà de nos frontières, il est évident que nous devrons nous abstenir de tout ce qui, en nous distrayant du but auquel

nous tendons, risquerait de rompre le fil de notre histoire particulière. Nous serons donc nécessairement très bref sur beaucoup de choses, d'ailleurs fort intéressantes, qui appartiennent spécialement à l'histoire de certains cantons ou à celle du catholicisme en Suisse; nous laisserons de côté tout ce qui aura un caractère exclusivement politique, ou, si nous sommes forcé d'y toucher, ce ne sera jamais que dans la mesure strictement nécessaire. Nous n'écrivons point, — faudrait-il le rappeler à nos lecteurs? — une histoire politique ou militaire du canton de Vaud, bien moins encore de la Suisse, mais nous recueillons avec soin tout ce qui, en Suisse comme dans le canton de Vaud, peut jeter quelque lumière sur le mouvement religieux et ecclésiastique dans ce dernier canton.

II

La révolution de juillet 1830 avait eu, on le sait, un grand retentissement en Europe et produit une commotion violente dans les pays voisins de la France, en Suisse particulièrement. Dans ce dernier pays, on ne tarda pas en effet à entendre des voix, toujours plus nombreuses, qui réclamaient avec une ardeur croissante la transformation, dans un sens libéral, des constitutions cantonales. Sur le terrain fédéral, il en était de même : les idées nouvelles exigeaient des formes nouvelles, et le pacte de 1815, estimé déjà trop vieux, paraissait insuffisant. *Révision du pacte*, telle fut donc, dans la période de 1830 et dans celle de 1840, la devise des cantons avancés. En même temps, sous l'influence d'un vif sentiment de l'unité nationale, on aspirait à une centralisation plus forte de l'autorité fédérale, à la liberté de commerce et d'établissement entre les divers cantons.

Si le pacte de 1815 se montrait insuffisant au point de vue de l'unité politique de la Suisse, il l'était plus encore au point

de vue ecclésiastique. Dans les luttes confessionnelles, les partis opposés en appelaient également au pacte, mais sans parvenir à se convaincre réciproquement. Sur ce terrain, deux événements devaient exciter vivement les esprits, offrir toujours de nouveau en diète matière à des délibérations pénibles, le plus souvent sans résultat, et aboutir enfin à une alliance séparée, hostile à la majorité des cantons. Ces deux événements sont la *suppression des couvents d'Argovie* et l'*appel des jésuites* à Lucerne. On attribuait aux lacunes manifestes qu'offrait le pacte fédéral de 1815 l'impuissance, trop souvent constatée, des diètes à résoudre d'importantes questions de politique générale et à intervenir d'une manière vraiment efficace dans les conflits intercantonaux. Déjà en 1824, un citoyen d'Aarau, H. Zschokke, avait attiré l'attention de ses compatriotes sur la faiblesse du lien fédéral. Dès lors, deux courants d'opinion s'étaient formés en Suisse sur cette question, courants à la vérité faibles encore, et qui ne laissaient rien présager de positif à l'égard du sort réservé au pacte. Mais depuis 1830 les choses prennent une autre tournure; le besoin d'une révision du pacte s'accentue; les vœux à ce sujet s'expriment plus nettement. La tendance à une centralisation plus grande se fait jour ouvertement, entre autres dans un écrit célèbre du Dr Casimir Pfyffer, de Lucerne[1]. L'idée, une fois lancée dans le public, ne tarde pas à faire du chemin; bientôt même elle pénétrera dans la salle des délibérations de la diète.

C'est le 15 mai 1831 que la question de la révision du pacte se posa pour la première fois devant la diète par l'organe de l'état de *Thurgovie*, qui réclamait cette révision dans l'intérêt d'une centralisation plus complète et d'une plus forte unité d'action des différents membres de la confédération. Considérée d'abord comme dangereuse et inopportune, cette proposition n'en fit pas moins son chemin, En 1832, Baumgartner, de

[1] *Zuruf an den eidgenössischen Vorort*. Luzern 1831.

Saint-Gall, Casimir Pfyffer, de Lucerne, et Ch. Schnell, de Berne, travaillèrent ensemble à un essai de constitution fédérale qui parut sous forme de brochure [1]. Ce projet, en général favorablement accueilli, offrait une base utile pour les futures délibérations officielles des états à la diète. Ceci se passait en mars.

En juin, il y eut de nouveau un entretien confidentiel entre les députés de plusieurs états chez l'avoyer Ed. Pfyffer, à Lucerne. En diète, la question fut reprise et débattue. Trois groupes se formèrent en se partageant les opinions. *Vaud* fit partie du second groupe qui demandait une simple modification du pacte, en conservant sa base essentielle, savoir l'égalité des voix des cantons et le ferme maintien de la souveraineté cantonale.

Le 17 juillet 1832, un *conclusum* de la diète admettait la révision du pacte et en confiait les travaux préparatoires à une commission nombreuse, choisie dans son sein et par elle. Cette nouvelle fut reçue en Suisse avec une vive satisfaction et de nombreuses adresses de félicitations parvinrent à la diète. Les salles des grands conseils s'ouvrirent partout afin que le public pût assister aux séances.

La commission de révision se réunit de nouveau à Lucerne, le 29 octobre 1832, sous la présidence de l'avoyer Ed. Pfyffer. Elle comptait quinze membres, parmi lesquels *Ch. Monnard* représentait l'état de Vaud. La séance du 7 novembre fut la plus importante : le résultat répondit aux vœux des plus stricts fédéralistes ; les petits cantons avaient pour eux les sympathies, et neuf voix se déclarèrent pour l'égalité des voix dans les votations, contrairement à l'idée émise par d'autres, de proportionner les voix au chiffre de la population et à l'importance des cantons. Les délibérations se poursuivirent ainsi pendant des semaines et se terminèrent le 15 décembre par un témoignage mutuel de bienveillance et d'union. Seul, le député de

[1] *Projet d'une constitution fédérale suisse.* 1832.

Neuchâtel déclara, le 18 décembre, ne pouvoir souscrire au projet parce qu'il le regardait comme dangereux pour la liberté suisse et le système fédératif. L'exposé des motifs du projet, confié à M. *P. Rossi*, fut accueilli avec une grande faveur par la commission.

III

Le comte *Pellegrino Rossi*, né à Carrare, compromis en Italie à la chute du roi Murat en 1815, s'était réfugié à Genève où il n'avait pas tardé à acquérir des titres éclatants à la bourgeoisie. Devenu bien vite un membre influent du conseil représentatif, il était envoyé par l'etat de Genève à la diète de 1832. On sait comment il mourut assassiné, à Rome, le 14 novembre 1848, au moment où, ministre libéral du pape Pie IX, il essayait de former une confédération italienne.

Le projet de pacte fédéral préparé par Rossi était un travail remarquable. Quelques-unes de ses dispositions étaient empruntées à l'acte de médiation, d'autres étaient nouvelles et ingénieusement calculées pour faciliter la marche des affaires. Selon toute apparence, si ce projet eût été adopté, la Suisse aurait traversé, paisible et prospère, les longues années qui ont été troublées par un malaise et une inquiétude dont la source doit être cherchée en partie dans la situation fausse et précaire créée par le pacte de 1815. C'est à ces troubles, dont les signes avant-coureurs étaient assez évidents, que Rossi faisait allusion lorsque, dans la conclusion de son rapport, il s'écriait :

Suisses, citoyens des vingt-deux cantons, notre édifice politique est profondément miné, il menace ruine de toutes parts; au nom de la patrie, au nom de vos enfants, empressez-vous d'élever l'édifice nouveau.

Au nom de la patrie, accourez tous au travail. Quel est celui d'entre vous qui, par quelques dissentiments partiels, ou par de vaines querelles sur des formes, plutôt que de transiger avec ses frères, préférerait s'ensevelir avec eux sous les débris de la Suisse !

Vous que l'esprit du temps anime de tout son feu, modérez votre ar-

deur, ralentissez le pas; un mouvement précipité déchirera la patrie; la Suisse ne sera plus.

Vous qui obéissez encore à l'esprit de vos pères, et que d'antiques traditions paraissent enchaîner, au nom du pacificateur de la Suisse, du saint homme dont l'image orne vos places et vos temples, levez-vous; levez-vous, et consentez à marcher. En résistant aux vœux de vos confrères, vous déchirez la patrie et la Suisse ne sera plus.

Malheur à ceux que l'histoire inexorable accusera de la perte de la Suisse! Malheur à leur nom! Leur postérité sera flétrie.

Suisses des vingt-deux cantons! voici le moment solennel où il est en votre pouvoir de prouver au monde qui vous observe que notre régénération politique peut être enfin notre ouvrage.

Voulez-vous reconstituer vous-mêmes le pays? Voulez-vous imprimer à l'alliance fédérale le cachet national, le cachet suisse, tout suisse, rien que suisse?

Ou voulez-vous que l'étranger, en jetant sur nous un regard dédaigneux, s'écrie : « Les Suisses, les uns vieux incorrigibles, les autres enfants indisciplinés, ils peuvent tout bouleverser; ils sont impuissants à réédifier! 1803, 1815 nous l'attestent; 1833 nous le confirme! »

Suisses, que voulez-vous? De l'union ou du schisme, de l'honneur ou de la honte, du respect de l'Europe ou de ses dédains? L'option est forcée; elle n'admet point de délai.

Que Dieu, que la patrie, que l'honneur national vous inspirent!

La patrie vous appelle à la diète de Zurich. Elle y attend des paroles de paix et de conciliation, des suffrages unanimes.

Vous répondrez à son appel; elle entendra vos paroles; elle tressaillira de joie, elle dissipera ses craintes, elle se relèvera belle, rajeunie, fière de ses enfants. L'année 1833 sera l'année sainte, l'année solennelle et historique de la Suisse moderne.

Qu'elle les entende sans retard, ces paroles de paix, ces suffrages de frères. Que l'écho puisse s'en propager à l'instant même. Que les portes de la diète de Zurich soient ouvertes. Ordonnez-le dans vos *instructions*.

C'est le dernier vœu que nous osons vous soumettre[1].

Malgré ce noble, cet éloquent appel du rapporteur de la commission, malgré les chaudes recommandations adressées aux

[1] *Rapport de la commission de la diète aux vingt-deux cantons suisses, sur le projet d'acte fédéral par elle délibéré, à Lucerne, le 15 décembre 1832.* (Pag. 117-119.) Genève, Ch. Gruaz. Décembre 1832. 119 pag. in-8.

états par le Vorort, lorsque les portes de la diète s'ouvrirent à Zurich, en 1833, le projet Rossi rencontra plus de contradicteurs que de partisans. La révision échoua, grâce à une minorité compacte qui prétendait que le pacte de 1815 ne pouvait être changé d'une manière légale et efficace que par la volonté unanime des vingt-deux cantons dont les droits étaient égaux. La Suisse allemande crut voir dans le projet une œuvre *française,* une œuvre des doctrinaires des cantons romands. Pour les radicaux, le projet n'était pas assez unitaire. Pour les catholiques, c'était une œuvre protestante ; le nouvel acte se taisait absolument sur un point important à leurs yeux : la garantie de l'existence des couvents et des fondations religieuses. Ils prévoyaient ainsi l'asservissement futur de leur foi par un vote de majorité. Les aristocrates et les anciens chefs d'états repoussaient le projet comme trop radical, et les doctrinaires de toutes nuances agissaient de même, pour des causes diverses et opposées.

Le pacte Rossi, impitoyablement mis en pièces dans la diète, donna naissance à un nouveau projet que Zurich, comme Vorort, recommanda instamment aux états d'accepter. En conséquence, le 10 octobre, la diète décida de suspendre la révision afin de prendre l'avis des états. Dans le grand conseil du canton de Vaud, malgré les efforts et l'éloquence de Monnard, soutenu par Em. De la Harpe, le second projet fut rejeté. Il en fut de même dans la plupart des cantons. C'est ainsi que le postulat d'une révision du pacte devait se renouveler d'année en année, jusqu'à ce que le nœud, devenu inextricable, dût être tranché par l'épée.

IV

Durant l'hiver de 1833 à 1834, la question de la révision continue à être traitée, sans faire cependant de progrès essentiels.

Dans un préavis du conseil d'état du canton de Vaud au grand conseil (21 décembre 1833), l'autorité exécutive se montre de nouveau l'adversaire le plus ardent de tout ce qui, dans la forme et le fond, pouvait affaiblir la souveraineté cantonale et favoriser le système unitaire. C'est ainsi que le préavis reproche au Vorort d'avoir parlé d'une *constitution* fédérale, tandis qu'il ne pouvait être question que d'une *alliance*, d'un *pacte* fédéral entre les libres et indépendants cantons de la Suisse. Qui eût dit alors que Vaud abandonnerait la voie qu'il suivait si résolument, pour aider plus tard, et plus ardemment que tout autre canton, à établir une *constitution* fédérale!

Au printemps de 1834, le Vorort (Zurich) ouvrait la campagne en diète en proposant une révision *partielle et graduelle*. En automne de la même année, la question révient sur le tapis, mais le désir d'une révision du pacte cède de plus en plus la place à la préférence pour le vieux système fédératif. En 1835, nouveaux pourparlers en diète, relatifs cette fois à une *constituante* fédérale; mais Vaud s'y oppose par crainte de l'influence *allemande*. En revanche, le député *Druey*, faisant minorité, parlait, avec plus de fondement, d'une influence *welche*. La même opposition de Vaud se reproduit en 1836, et l'année suivante, où, pour la septième fois, la réforme du pacte est débattue sans résultat, Vaud penche plus fortement que jamais du côté du cantonalisme.

Durant quelques années, la même question se représente sans qu'on parvienne à aucune solution. En 1840, cependant, il semble que la discussion va aboutir. La diète ordinaire s'ouvre au milieu des dispositions favorables des esprits. Le Vorort lui-même (Zurich) reprend la question de la révision, mais en l'envisageant dans des limites très restreintes, et relativement surtout à l'autorité suprême d'un gouvernement fédéral placé auprès du Vorort qui devait être conservé. Dans des entretiens libres des députés à la diète, le landammann Baumgartner pro-

posait un ordre de choses qui devait être le germe de la réforme future : un conseil national et un conseil des états.

A partir de ce moment, la question de la révision du pacte se mêle à d'autres questions, tout autant si ce n'est même plus graves ; elle ne s'en sépare plus, et elle ne recevra une solution positive que lorsque les questions des couvents et des jésuites auront été elles-mêmes résolues [1].

CHAPITRE II

Les couvents d'Argovie.

Le concordat de Baden. — Troubles dans quelques cantons. — Les couvents et le pacte de 1815. — Argovie : couvents et gouvernements. — Malaise général en Suisse. — Progrès du radicalisme. — Le comité de *Bunzen*. — Assemblées populaires en Argovie : protestants et catholiques. — Nouvelle constitution de 1841. — Soulèvement dans le Freienamt et suppression des couvents par le grand conseil. — *Augustin Keller*. — Mesures d'exécution. — Violences. — Impressions produites en Suisse par ces actes d'autorité. — Opinions de *Druey*. — Diète extraordinaire de 1841. — Décision. — Opposition d'Argovie. — Diète ordinaire. — Délibérations. — La députation vaudoise. — Gravité de la situation. — Les questions en jeu et la liberté religieuse. — Intérêt général de ces questions. — Fautes commises de tous côtés. — Le Vorort *catholique*. — Diètes de 1842 et 1843. — L'affaire des couvents est sortie du recès. — Protestations des cantons primitifs. — Germes du *Sonderbund*. — Manifeste des états catholiques. — La diète de 1844. — La question des couvents se complique de celle des *jésuites*.

I

Les complications religieuses et ecclésiastiques forment une partie importante de notre histoire dans la période qui a suivi les transformations constitutionnelles accomplies en 1830. De

[1] Pour le sujet traité dans ce chapitre, comme pour les autres sujets abordés dans ce livre de notre histoire, nous avons utilisé avec profit des sources importantes. Nous citerons, en premier lieu, la belle collection éditée par les soins du conseil fédéral et intitulée : *Repertorium der Abschiede der eidgenössischen Tagsatzungen*,

ces questions, les unes ont reçu une solution satisfaisante; les autres sont restées longtemps pendantes, et plusieurs le sont encore. Les cantons catholiques et mixtes, aussi bien que les cantons protestants, se heurtent constamment à ces questions qui deviennent pour eux des causes de troubles. En 1834, sept cantons avaient conclu à *Baden* un concordat dans le but de combattre les prétentions du saint-siège. Ils se promettaient par cette convention de chercher à rattacher les diocèses suisses à un lien métropolitain, en faisant ériger, s'il était possible, l'évêché de Bâle en archevêché, auquel ressortiraient tous les catholiques de la Suisse. Ils s'engageaient à maintenir les droits des laïques, entre autres le *placet* des gouvernements. Ils devaient avoir l'œil sur les séminaires, rendre les couvents à la surveillance épiscopale, prélever sur leurs biens une part pour l'utilité publique, etc. La curie romaine avait condamné le concordat de Baden. C'était déjà le rendre suspect aux populations catholiques romaines. Leur inquiétude s'accrut lorsqu'elles virent les états concordants se faire rendre compte du revenu des couvents et prélever sur ces revenus des contributions. Dans les cantons qui prirent l'initiative de ces mesures, des populations catholiques et protestantes cohabitaient en nombre rapproché de l'égalité. Leur sol était couvert de riches monastères, sur lesquels des gouvernements, composés de protestants en majorité, avaient depuis longtemps arrêté leurs regards. Voyant ces gouvernements procéder, comme ils le faisaient, à l'exécution du concordat de Baden, les populations romaines craignirent de voir la fortune de leurs monastères tomber en

dans l'*Amtliche Sammlung der neuern eidgenössischen Abschiede*. Cette collection est publiée sous la direction de l'archiviste fédéral, M. J. Kayser. On y lira avec intérêt la lumineuse préface de M. Fetscherin. — Citons encore l'ouvrage très complet et soigné de M. *Baumgartner : Die Schweiz in ihren Kämpfen und Umgestaltungen, von 1830 bis 1850*. Zurich 1853. 4 volumes compacts. — *Précis de l'histoire politique de la Suisse*, par *A. Morin*. Genève 1856-1875. 5 volumes. — *L. Vulliemin, Histoire de la confédération suisse*, Lausanne 1875-1876. 2 volumes.

des mains profanes. Des émeutes éclatèrent et durent être comprimées par les armes. Il en fut ainsi, entre autres, dans les cantons de Soleure, de Lucerne et d'Argovie. Dans ce dernier canton, l'agitation devait aboutir à la suppression des couvents[1].

II

Déjà en 1769 avait paru un écrit qui réclamait la suppression totale, ou du moins partielle des couvents de la Suisse. La république helvétique déclara leur fortune bien national, interdit la réception des novices, ouvrit les portes des couvents aux pères désireux de rentrer dans le monde, et prit d'autres mesures qui auraient infailliblement amené la ruine des couvents. Mais, à la médiation, Bonaparte ordonna de remettre ceux-ci en possession de leur bien. C'était une garantie indirecte pour la durée de ces corporations.

A la restauration, on comptait, dans la Suisse catholique, cent seize couvents d'ordres divers. Ils renfermaient mille cinq cents religieux et mille religieuses. Le nombre des clercs était de cinq mille ; c'était une personne ecclésiastique sur cent quatre-vingts habitants. Les biens des monastères s'élevaient à près de 30 millions. Ce capital, ajouté à celui qui servait à l'entretien du clergé séculier, formait un total de 80 millions, somme bien supérieure à celle du capital de l'état. En possession d'une fortune aussi considérable, quels services rendaient les monastères ? Les temps n'étaient plus ceux où les religieux étaient les avant-coureurs de la civilisation, leurs maisons les asiles de la prière, de la science et du travail. Cependant Rome ne jugeait pas leur décadence un motif suffisant pour renoncer à leur maintien, et, dans les délibérations du pacte de 1815, le nonce demanda la garantie formelle de l'existence canonique des cou-

[1] Conf. *Vulliemin*, II, pag. 368, 369.

vents et chapitres, la libre administration par eux de leurs biens et une sauvegarde contre une évaluation exagérée de ces derniers par l'état. Ainsi naquit l'article 12 du pacte qui devait protéger les couvents contre une suppression arbitraire par l'autorité temporelle[1]. Cette garantie des couvents par la Confédération entière allait, un quart de siècle plus tard, partager la Suisse en deux camps[2]. A la vérité, quelques cantons s'élevèrent bien contre ces dispositions, mais, au fond, ils se soumirent en acceptant le pacte. En 1830 et en 1831, la tempête atteignit indirectement et en passant les couvents, mais elle n'en compromit pas l'existence. Dans les différents projets de nouveau pacte fédéral, nous avons vu que la garantie constitutionnelle de la durée des couvents n'était pas renouvelée. C'était dire que leur maintien ou leur suppression dépendraient à l'avenir du jugement souverain des cantons.

III

Dans le canton d'*Argovie*, le grand conseil avait placé les propriétés des couvents sous l'administration du gouvernement (5 novembre 1835), et avait interdit provisoirement l'admission des novices. Il justifiait ces mesures par la diminution notable que la fortune des couvents avait éprouvée depuis 1815, de plus d'un million suivant lui, et sur les trois cent soixante-dix mille livres suisses emportées à Engelberg par l'abbé du couvent de Muri. Suivant ce prélat, le motif de cette soustraction était de mettre cette somme à l'abri, comme on l'avait fait déjà

[1] Article 12 du pacte : « L'existence des couvents et chapitres et la conservation de leurs propriétés, en tant que cela dépend des gouvernements des cantons, sont garanties. Ces biens sont sujets aux impôts et contributions publiques, comme toute autre propriété particulière. »

[2] Conf. *Vulliemin*, II, pag. 336.

en 1798 [1]. Les couvents réclamèrent, à diverses reprises, auprès de la diète, mais inutilement. Argovie, en acceptant le pacte de 1815, n'avait pas admis sans arrière-pensée l'article 12 et il abusait du droit d'interprétation en prétendant que la surveillance de l'état allait jusqu'à interdire l'admission des novices, puisque c'était en fait anéantir les fondations elles-mêmes. Mais le gouvernement argovien visait au fond à affaiblir, — par une suppression graduelle des couvents, — l'antagonisme politique dans les affaires de l'église et de l'état. Il était soutenu dans sa marche par Soleure, qui avait fait une loi sur le noviciat, par Saint-Gall et par Lucerne.

Au printemps de 1839, le chargé d'affaires intérimaire de France, comte Reinhard, se rendit auprès du Vorort, à Zurich, pour lui faire connaître que, dans l'opinion du gouvernement français, une démarche compromettant le maintien des couvents était incompatible avec la conservation de l'ordre dans la Confédération. L'envoyé d'Autriche, comte de Bombelles, donna des avis dans le même sens. La diète louvoyait entre les actes du gouvernement argovien et les réclamations des couvents. Elle comprenait qu'Argovie allait trop loin et que les couvents, de leur côté, avaient abusé de leur position pour exercer une influence politique, ce qui pouvait justifier les mesures du canton contre eux. Mais elle repoussa avec énergie une protestation du nonce, la considérant, à juste titre, comme une intervention dans les affaires intérieures de la Suisse. Le nonce, de Angelis, quitta alors Schwytz et fut remplacé par l'internonce Gizzi.

A cette époque, un malaise, dû à des causes soit confessionnelles, soit politiques, se répandait dans les cantons catholiques comme dans les cantons protestants. La grande majorité des catholiques croyaient que leur indépendance religieuse courait le risque d'être engloutie par le torrent des tendances réfor-

[1] Conf. *Morin*, II, pag. 232.

matrices du temps. Le radicalisme faisait des progrès évidents. Le canton de Vaud lui-même, ce boulevard d'une politique modérée et d'un libéralisme conservateur, entrait dans une voie toute nouvelle. Beaucoup de Vaudois en étaient venus à penser que les *doctrinaires* avaient gouverné assez longtemps. Monnard, Gindroz, Pidou avaient longtemps à tour présidé le grand conseil. Ils formaient ce qu'on appelait, non sans quelque ironie, la *trinité académique*. Ces hommes présidaient avec une dignité et une gravité toute parlementaire. Mais une telle manière de présider, en rappelant trop la chaire professorale, fatiguait par sa régularité et quelque teinte de satisfaction personnelle. On reprochait encore aux chefs du parti doctrinaire de vivre trop dans leur cabinet et de rester complètement insensibles aux attraits de la *pinte*. C'était une faute politique dans un canton où, du plus au moins, les affaires publiques se traitent le verre en main. Monnard, tombé en disgrâce à la suite du conflit avec la France, ne fut pas réélu à la diète de 1839. C'est ainsi que, peu à peu, malgré les belles choses qu'ils avaient accomplies, le pouvoir échappait aux doctrinaires pour tomber en des mains moins délicates. Un parti plus entreprenant parvenait aux affaires; il avait essentiellement pour chef de file le conseiller d'état *H. Druey*, et c'est ainsi que le canton de Vaud, bien qu'il fût encore très éloigné des grossiers errements de cette école politique, s'avançait évidemment vers le radicalisme [1].

IV

Les districts de l'Argovie voisins de Lucerne étaient depuis longtemps en communion d'idées avec le peuple de ce canton. Et comme, d'après le prescrit de la loi, il devait se faire en 1840 une révision de la constitution, le parti clérical espérait trou-

[1] Conf. *Baumgartner*, II. pag. 329, 330.

ver dans cette révision un point d'appui pour ses vues, en particulier à l'égard des couvents. Aussi longtemps que le nombre des catholiques avait été égal à celui des protestants dans la représentation nationale, les couvents s'étaient vus à l'abri de toute atteinte. Mais, maintenant, le clergé alarmé cherchait à exercer une influence décisive. Sous son inspiration, un comité, dit de *Bunzen*, se forma dans le Freienamt, en opposition au gouvernement et pour protéger les intérêts catholiques. Le gouvernement en ordonna la dissolution.

La population protestante du canton n'était pas non plus satisfaite, et, dès les premiers jours de novembre 1839, des assemblées populaires poussaient à la prompte convocation d'une constituante. Le gouvernement, qui ne jouissait pas d'un grand crédit, qui, dans le cours de plusieurs années, avait accompli peu de chose et perdu un temps précieux dans de stériles débats ecclésiastiques, voulant mettre fin à l'agitation, proposa au grand conseil des mesures propres à accélérer la révision de la constitution. Le grand conseil accéda à ces propositions. Comme la situation des catholiques et des protestants, les uns vis-à-vis des autres, était très tendue, il semblait que la *parité* dans le grand conseil était la condition essentielle pour le rétablissement de la paix intérieure. Telle était la pensée du grand conseil de 1840.

Le 15 janvier, le peuple fut appelé à émettre ses vœux. Du côté catholique, ces vœux furent nombreux, grâce à une assemblée populaire tenue à Mellingen et dirigée par des membres du comité déclaré dissous de Bunzen. Les catholiques demandaient l'établissement, dans le sein du grand conseil, de deux collèges, un catholique et un réformé, qui seraient souverains en matières d'éducation et d'église, le maintien des couvents, leur administration personnelle, la réception de novices, etc.

Aux assemblées populaires catholiques répondirent d'autres assemblées protestantes, à Kulm et à Entfelden, à Mumpf, dis-

trict de Rheinfelden, pour l'unité du canton, sans concessions aux catholiques propres à affaiblir cette unité. On y rejeta l'idée de la parité et de toute séparation confessionnelle dans les autorités supérieures du canton. Mais, plus les réformés étaient partisans de l'abolition de la parité, plus les catholiques devenaient ardents dans leurs exigences en faveur de leur église.

Le projet de constitution qui répondait à la pensée du grand conseil et établissait la parité, ne contenta personne et fut rejeté. Les partis extrêmes, catholique et protestant, se trouvèrent alors en présence, sans personne qui pût jouer le rôle de médiateur. Telle était la situation de l'Argovie en automne 1840. En novembre, le grand conseil nomma une nouvelle commission constituante qui renfermait des représentants des trois partis, des employés, de la population protestante et du radicalisme devenu un système. Les catholiques, au nombre de huit mille, dit-on, eurent une assemblée populaire à Baden. Ils y émirent leurs vœux relativement à leur confession, aux droits de leur église, à la répartition des autorités dans les districts, et à un second chef-lieu *catholique*, à côté d'Aarau.

Le second projet de constitution fut très vite fait et parut déjà en décembre. Le principe de la *parité* succombait, la représentation proportionnelle pour les citoyens des deux cultes était admise et le grand conseil repoussait absolument la séparation confessionnelle. Le parti catholique étant très faiblement représenté, la constitution fut adoptée le 17 décembre. La votation populaire eut lieu le 5 janvier 1841 et donna seize mille voix pour la constitution révisée et onze mille contre. Pour les protestants, cette constitution était un bien; aux catholiques, elle apparaissait comme un mal. Peu de jours après la votation populaire, sur un signal donné à Bremgarten et à Muri, les populations catholiques commencèrent à s'agiter. Le gouvernement, considérant les dangers courus par l'état et la sécurité publique, faisait arrêter les membres du comité de Bunzen.

Ceux-ci, à la vérité, étaient aussitôt délivrés par la population qui s'emparait du préfet et du commissaire du gouvernement. Le landsturm des districts catholiques se réunissait, le soulèvement se propageait et des bandes armées se dirigeaient sur Aarau. Aussitôt le conseil d'état lève des troupes qu'il place sous le commandement supérieur du colonel Frei-Hérosée. Un commencement d'action a lieu à Vilmergen, le 11 janvier, et le 12 à Muri; mais les insurgés cèdent promptement et s'enfuient. Le gouvernement d'Aarau avait demandé des secours fédéraux à Berne, Bâle-Campagne et Zurich. Le 13, il informait le Vorort du rétablissement de l'ordre légal et de l'occupation des communes révoltées. A la suite de ces événements, le grand conseil, considérant les couvents en général et celui de Muri en particulier comme fauteurs du désordre, décrétait leur suppression. Cette décision, grosse des conséquences les plus graves pour la confédération tout entière, portait la date du 13 janvier.

V

Dans le canton d'Argovie, il y avait en 1840 huit couvents : *Muri* et *Wettingen* (abbayes de bénédictins), *Hermetschwyl*, *Fahr*, *Gnadenthal* et *Baden* (couvents de femmes), *Baden* et *Bremgarten* (capucins). Les six premiers avaient un revenu de 6 546 969 francs de Suisse.

Beaucoup de gens voyaient les couvents de mauvais œil. Dès 1830 déjà, leur suppression était discutée, et en 1835 formellement proposée. Le parti politique nommé plus tard radical, était en plein pour cette mesure. De ce côté donc, on espérait que la révision du pacte amènerait la suppression désirée. Lorsque, en 1833, la révision parut échouer décidément, on entama cette série de mesures qui devaient aboutir à l'anéantissement des couvents : inventoriation de leurs biens, gérance séculière,

transfert des titres et créances au département des finances de l'Etat, suppression des écoles de couvents, cessation du noviciat, etc. Chaque année, les couvents se plaignaient auprès des états et de la diète. Afin de fermer la bouche aux mécontents, et peut-être aussi dans le but de donner le change à l'opinion, le gouvernement d'Argovie prit quelques mesures dont le résultat parut heureux puisque, dans l'automne de 1839, des libéraux écrivaient que les couvents étaient fort tranquilles. Toutefois, la sentence de condamnation était depuis longtemps portée contre ces fondations quand éclata le soulèvement du Freienamt.

Après les événements de janvier, le grand conseil se réunit immédiatement. Le gouvernement était perplexe, privé de conseil sûr. Un homme influent, *Augustin Keller*, directeur du séminaire des régents, membre du grand conseil, chef de file du parti radical, fier de la science, hostile à l'état de choses existant dans l'église catholique et rêvant un catholicisme *argovien*, Augustin Keller, disons-nous, s'était réservé le rôle principal. A ses yeux, les couvents étaient la source de tout le mal. Dans le sein du grand conseil, il éleva le premier la voix pour réclamer leur suppression. Vivement excité par les déclamations passionnées de Keller, le grand conseil décréta, par cent quinze voix contre dix-neuf, cette suppression sans aucune exception. La grande majorité des votants étaient des protestants, les deux tiers des députés catholiques étant pour lors absents[1].

Ce n'était pas sans motifs plausibles que le gouvernement argovien accusait les couvents d'avoir, depuis plusieurs années, fomenté la discorde. Mais la mesure que le grand conseil venait de décréter, sans enquête préalable, était trop générale, trop entachée de passion, pour n'avoir pas l'apparence d'un prétexte soigneusement cherché et utilisé afin de se débarrasser

[1] Conf. *Baumgartner*, II, pag. 440-446.

d'adversaires politiques et de s'emparer de leurs biens. Du reste, pour faire accepter la mesure par la population catholique et lui ôter le caractère d'une spoliation, le décret du 13, confirmé quelques jours plus tard (20 janvier), déclarait les biens des couvents biens de l'état et les affectait aux besoins des pauvres, de l'église et de l'instruction publique dans les districts catholiques, sous l'administration de l'état. Il accordait en même temps des pensions aux religieux et aux frères lais, aux religieuses et aux sœurs converses ainsi que des viatiques aux capucins étrangers.

L'exécution des mesures décrétées par le gouvernement d'Argovie marcha rapidement, par les soins du commandant des troupes d'occupation, M. Frei-Hérosée, à Muri, Wettingen et Fahr, et par le ministère des autorités de district dans les autres couvents. C'était en hiver, le froid était vif, et on n'eut aucun égard à l'âge ni au sexe de ceux qu'on expulsait violemment de leurs demeures. La population, témoin d'actes de grossièreté ou de barbarie, était émue, indignée. Cette émotion fut partagée dans d'autres cantons où on se montra outré de la dureté et de la conduite générale des troupes qu'on eut le tort de laisser trop longtemps occuper le pays.

VI

La nouvelle de la suppression, par un simple acte d'autorité, des couvents d'Argovie, se répandit rapidement dans les cantons. En général, elle produisit de l'étonnement, de la crainte même pour l'avenir : on y entrevit, non sans raison, le point de départ d'une division *confessionnelle* générale en Suisse. Des hommes, comme *Druey*, redoutaient même une intervention des puissances étrangères dans le sens de la revendication des droits reconnus. Le magistrat vaudois écrivait alors, dans le journal

dont il était l'inspirateur, la page suivante, expression exacte de la pensée des patriotes sensés de cette époque :

La décision du grand conseil d'Argovie qui supprime les couvents ne manquera pas de susciter des embarras de divers genres, surtout en présence de l'art. 12 du pacte fédéral qui garantit l'existence de ces corporations. Cet article est sans doute susceptible d'interprétations différentes; mais une suppression générale, sans distinction, rencontrera des difficultés bien plus sérieuses que l'abolition spéciale et motivée sur des faits constatés de ceux des couvents qui, ensuite d'enquête juridique, auraient été reconnus coupables de menées contre l'état. Ici encore, on pourrait demander s'il n'y aurait pas lieu à distinguer entre la corporation et les individus qui la composent : supprimerait-on une commune parce que quelques-uns de ses bourgeois ont attenté à la sûreté de l'état? Non, l'on ferait procès à ces membres du corps, on les enverrait à la maison de force ou de correction, suivant la gravité du cas. Dans les crises du genre de celle où se trouve l'Argovie, il y a deux manières particulières de procéder contre ses adversaires : ou les voies judiciaires entourées de toutes les garanties et de toutes les formes dont on est susceptible dans un état aussi violent, ou bien, la justice n'étant d'ordinaire qu'une apparence dans des situations de ce genre, la violence, les coups d'état : alors, si l'on veut ne pas manquer le but, il faut des *actes matériels*, des *faits accomplis*, dont il soit impossible de revenir. Au-dessus de tout cela, il y a la justice politique qui consiste, après avoir remporté la victoire, à accorder aux vaincus ce qu'il y a de fondé dans leurs réclamations, comme, par exemple, la séparation confessionnelle aux catholiques d'Argovie, c'est-à-dire le droit accordé à chaque commune de traiter elle-même ses affaires religieuses. C'est bien là ce qu'il y a de plus politique et de plus durable. On ne peut se dissimuler, en effet, que les catholiques se considèrent comme opprimés aussi longtemps qu'une majorité protestante pourra décider sur des points qui tiennent à leur église, et que les jésuites, les ultramontains, les réactionnaires exploiteront avec habileté le mécontentement des districts catholiques qui n'en sera pas moins redoutable pour être plus concentré. On connaît assez l'hypocrisie de ce parti. En toutes choses, il faut voir la fin. Nous désirons que les affaires de l'Argovie se terminent au plus tôt et de la manière la plus avantageuse à la cause de la liberté; mais nous craignons bien que les vainqueurs n'aient tiré sur eux-mêmes et que ce ne soit tôt ou tard à re-

commencer. On ne coupera le mal par la racine qu'autant qu'on distinguera plus nettement entre l'état et l'église; en ce qui concerne l'état ou les affaires politiques, il n'y a pas de distinction entre catholiques et protestants, les citoyens sont ici comme citoyens et non comme membres d'une église ; la majorité fait loi. Quant aux affaires religieuses, elles sont d'un ordre différent; mais on ne saurait se dissimuler, et c'est là la difficulté, que jusqu'à présent le temporel et le spirituel ont été passablement confondus et qu'on n'est pas mûr partout pour la séparation du civil et du religieux qui se complique de bien des circonstances diverses[1].

Mais le grand conseil qui, le 13 janvier, avait pris la résolution de supprimer les couvents et l'avait exécutée sans retard, ne se mit en peine ni des populations catholiques de la Suisse, qu'il achevait de jeter en un même camp, ni de la discorde qui, peu de semaines après, devait se glisser parmi les enfants d'une même patrie. On comprend mieux que le gouvernement argovien soit demeuré sourd aux réclamations du nonce apostolique Gizzi (29 janvier), fondées sur l'article 12 du pacte. De son côté, l'ambassade d'Autriche fit (8 février), au nom de la maison impériale qu'elle représentait, des réserves formelles relatives à quelques couvents situés dans le canton d'Argovie. La maison d'Autriche rendait le gouvernement argovien responsable de tout acte qui détournerait de leur destination les biens provenant des patrimoines des ancêtres de l'empereur, et pour toute profanation et destruction des tombeaux et des actes généalogiques des comtes de Habsbourg. L'empereur d'Autriche se considérait comme descendant de la maison de Habsbourg, fondatrice du couvent de Muri et d'autres couvents supprimés. Dans sa réponse à la note autrichienne, le gouvernement argovien repoussa tout droit d'immixtion d'une puissance étrangère dans les affaires intérieures du canton[2].

[1] *Nouvelliste vaudois*, 1841, N° 7, 22 janvier.

[2] *Repertorium der Abschiede*, pag. 813.

VII

Sur la demande des états d'Uri, Schwytz, Unterwald, Zug et Fribourg, une diète extraordinaire s'ouvrit à Berne, le 15 mars. Parmi les réclamations adressées à la haute assemblée, se trouvait le mémoire présenté par les supérieurs des couvents de Muri, Wettingen, Hermetschwyl, Fahr, Gnadenthal et Maria-Krönung, à Baden. Les plaintes portées contre les couvents y étaient discutées et les pétitionnaires concluaient au rétablissement des couvents dans leur état primitif. Aux états qui protestaient contre les mesures du gouvernement d'Argovie, se joignit celui de Neuchâtel. Leurs conclusions étaient identiques à celles des supérieurs des couvents supprimés.

Dans la séance du 18 mars, la députation de l'état de *Vaud*, tout en déclarant n'avoir aucune sympathie pour les couvents, partait du point de vue que l'article 12 du pacte devait être loyalement observé. Cet article n'interdisait pas *toute* suppression de couvents, mais il fallait que cette suppression fût suffisamment justifiée, ce que M. Druey n'estimait pas être ici le cas, sauf pour Muri et Wettingen. Le député de Vaud exprimait l'idée qu'une séparation confessionnelle de l'Argovie garantirait aux deux communions la liberté de leurs rapports religieux [1].

La commission nommée par la diète pour préaviser tomba d'accord pour blâmer la suppression générale des couvents. Elle proposait de rétablir les couvents de femmes *seuls*, ce qui, pensait-on, satisferait la confédération.

Sur le rapport de sa commission, la diète prit les décisions suivantes (1er et 2 avril) : 1° Le décret du grand conseil du canton d'Argovie du 13 janvier, qui supprime tous les couvents

[1] Diète extraordinaire de 1841. *Rapport au grand conseil du canton de Vaud.* — Le grand conseil approuva (séance du 11 juin) la manière dont les députés de Vaud s'étaient acquittés de leur mission en diète.

situés sur son territoire est inconciliable avec l'article 12 du pacte (douze voix); 2° Une pressante invitation est adressée par la haute assemblée fédérale à l'état d'Argovie, de revenir sur l'objet de ce décret, et, conformément à une fidèle interprétation des prescriptions évidentes de l'article 12 du pacte, de prendre de nouvelles mesures conformes à ces prescriptions (douze et deux demi-voix); 3° L'état d'Argovie est invité à hâter ses décisions de telle sorte que leur résultat soit connu du Vorort dès le milieu de mai, afin que le Vorort les fasse connaître aux états (douze voix); 4° Pour le cas où l'état d'Argovie ferait difficulté de céder à l'invitation à lui adressée, ou bien où ses décisions ne satisferaient pas aux prescriptions du pacte, il est réservé à la prochaine diète ordinaire de pourvoir à l'observation des dites prescriptions du pacte (douze et deux demi-voix); 5° Jusqu'à la décision définitive de la diète, toutes mesures d'ordre étant réservées, les opérations de liquidation doivent être suspendues et le *statu quo* observé relativement aux biens des couvents argoviens (douze et deux demi-voix). Le 5 avril, l'état d'Argovie protesta contre ces décisions de la diète[1]. Pendant la tenue de cette dernière, il lui était parvenu des adresses et des pétitions demandant, les unes, le rétablissement, les autres, la suppression des couvents, ou contenant les réclamations individuelles de quelques personnes impliquées dans ces affaires. La diète refusa d'intervenir dans les questions de liberté religieuse ou de séparation confessionnelle, et, lorsqu'elle se sépara (6 avril), elle laissait le vaisseau de la confédération courir au-devant de la tempête religieuse qui approchait.

VIII

Au lieu de se conformer à l'arrêté de la diète du 2 avril, le grand conseil d'Argovie, estimant que cet arrêté n'était fondé

[1] *Repertorium der Abschiede*, pag. 813-822.

ni en fait ni en droit, décida, le 13 mai 1841, de prier les états confédérés de ne pas donner suite au *conclusum* ci-dessus. En attendant, et pour témoigner de sa bonne volonté, le grand conseil voulait sacrifier autant que possible sa conviction à ses confédérés et examiner quelles modifications il pourrait apporter au décret du 13 janvier.

Le 5 juillet, s'ouvrit la diète ordinaire. L'espérance d'un dénouement paisible était faible, parce que la plupart des états désapprouvaient la résistance apportée par l'Argovie aux décisions de l'autorité fédérale. Ils regardaient le décret du 13 mai comme un oubli positif des devoirs de cet état vis-à-vis de la confédération, et ils exprimaient le vœu que, par de justes et sages modifications du décret du 13 janvier, Argovie tranquillisât de lui-même la population catholique du canton et tous les cantons qui témoignaient une sympathie particulière pour les angoisses de cette population et des couvents. Le 8 et le 9 juillet, le député d'Argovie revint sur ce qui s'était passé, et exposa de nouveau les faits mis à la charge des couvents. La députation vaudoise, qui ne pouvait du reste consentir à la demande d'Argovie relativement au conclusum du 2 avril, votait dans ce sens que les couvents reconnus coupables fussent supprimés et ceux qui ne se trouvaient pas dans ce cas, rétablis. Mais cet état se trouva seul de son avis. (9 juillet.) La diète, par treize et deux demi-voix, maintenant sa décision du 2 avril, somma Argovie de s'y conformer sans délai. Vaud ne voulut participer au vote qu'en lui donnant la forme d'une *invitation*. L'état d'Argovie devait, dans le courant du mois de juillet, faire rapport à la diète sur l'exécution de cet arrêté.

A la date du 2 août, la diète prit connaissance d'un mémoire des landamman et petit conseil d'Argovie (28, 29 juillet), lui notifiant, en réponse à sa décision du 9 juillet, que le grand conseil avait décidé, le 19 du même mois, le rétablissement de trois couvents de femmes (Fahr, Maria-Krönung et Gnadenthal), mais que c'était là le *nec plus ultrà* des concessions qu'il ferait. Les

couvents rétablis devaient être placés sous l'administration de l'état et subir certaines réformes. Les autres couvents demeureraient supprimés et les conventuels recevraient les pensions garanties par le décret du 20 janvier.

Dans la discussion commencée le 6 et terminée le 9 août en diète, plusieurs états se déclarèrent *non satisfaits* des concessions d'Argovie, et prêts, en conséquence, à contribuer aux actes regardés comme indispensables au maintien de l'art. 12 du pacte fédéral. L'état de Vaud, entre autres, n'estimait pas qu'Argovie rétablît assez de couvents. Il voulait concilier l'esprit avec la lettre du pacte, la souveraineté cantonale avec la souveraineté fédérale, les droits de l'état et ceux de l'église, les intérêts des populations catholiques et ceux des populations protestantes[1].

A la suite de ces discussions, il fut décidé, par seize voix, de nommer une commission à laquelle seraient renvoyés tous les documents relatifs aux affaires d'Argovie, afin que ces dernières fussent de nouveau soigneusement examinées et que des propositions conformes fussent présentées à la diète.

Dans la séance du 3 septembre, la commission se présenta avec plusieurs propositions très divergentes. L'une d'elles, émanant d'une minorité (bourgmestre de Muralt, de Zurich, et conseiller d'état Druey, de Vaud), était ainsi formulée : 1° La suppression des couvents de Muri, Wettingen et Bremgarten est autorisée. 2° Le canton d'Argovie est invité à rétablir dans l'état où ils étaient avant le 13 janvier 1841, non seulement les couvents de Fahr, Maria-Krönung et Gnadenthal, mais encore le couvent de femmes d'Hermetschwyl et celui des capucins de Baden. 3° L'état d'Argovie est invité à apporter quelques modifications aux articles 3 et 4 de son arrêté du 19 juillet concernant l'emploi des biens des couvents, qui demeurent supprimés, afin que cet emploi réponde mieux aux intentions des

[1] Diète ordinaire de 1841. *Rapport au grand conseil du canton de Vaud.*

fondateurs comme aux besoins de la population catholique du canton. 4° La garantie des intérêts religieux des deux confessions nécessite une recommandation particulière en faveur des pétitions formulées dans ce sens. 5° Dans le terme d'un mois depuis le jour où les couvents mentionnés auront été rétablis, le gouvernement d'Argovie doit donner connaissance aux états des mesures prises pour l'observation de cet arrêté, à défaut de quoi la diète, ou le Vorort, prendra les mesures nécessaires pour donner force de loi à cet arrêté.

En présence de la diversité des opinions qui se faisaient jour dans son sein, la diète se prorogea au 25 octobre.

Dans les premiers jours de ce mois, le grand conseil du canton de Vaud se réunit afin de donner à ses députés à la diète les instructions nécessaires. Le préavis du conseil d'état était conforme aux idées de transaction déjà présentées en diète. Mais la commission chargée de faire rapport sur ce préavis se divisa en trois opinions. L'une d'elles voulait qu'on se déclarât satisfait des concessions d'Argovie, la seconde (Monnard, professeur, Ruchet, conseiller d'état et Dapples-Calame) combattait cette manière de voir, et la troisième votait, dans le sens du conseil d'état, la conciliation, l'union des esprits, et elle s'élevait contre ce qu'on proposait d'autre part, savoir, un *revirement politique* de l'état de Vaud [1]. Le grand conseil ayant adopté, par quatre-vingt-six voix contre quatre-vingts, des instructions dans le sens de la première minorité, les députés à la diète, MM. Druey et de Weiss, ne pouvant souscrire à ces décisions, donnèrent leur démission et furent remplacés par MM. *Em. De la Harpe* et *L. de Miéville*. Le *revirement politique* s'était donc accompli [2]. Conformément à ce qui avait été décidé par le grand conseil, la députation de l'état de Vaud se déclara satisfaite du

[1] *Rapport au grand conseil, le 7 octobre 1841, sur le préavis du conseil d'état relatif aux affaires de la diète.*

[2] *Rapport fait au grand conseil par la députation à la diète ordinaire, dès le 25 octobre au 2 novembre 1841.*

décret du grand conseil argovien du 19 juillet. Le grand conseil du canton de Vaud s'était convaincu, disaient les députés, de la culpabilité d'une partie des couvents d'Argovie. Aussi, lorsque la votation finale intervint (2 novembre), l'état de Vaud fut-il un de ceux qui votèrent pour que la question des couvents fût sortie du recès de la diète[1]. Aucune majorité ne s'étant formée, l'assemblée se sépara sans avoir résolu la question. Les choses restaient dans un état plus désespéré que jamais. L'idée d'une séparation confessionnelle, qui aurait pu fournir la base d'une solution pacifique, était énergiquement repoussée par le gouvernement d'Argovie et par le parti radical. En attendant, le trouble et l'agitation envahissaient de plus en plus les esprits en Suisse, tandis que les jésuites s'affermissaient à Schwitz et entreprenaient des missions dans le canton de Lucerne. Depuis le mois d'octobre 1841, presque toutes les paroisses de ce canton avaient été visitées par les révérends pères.

IX

La question des couvents d'Argovie n'était pas d'un intérêt purement local et elle ne pouvait être assimilée à un fait d'ordre simplement administratif. En réalité, elle devait être envisagée du point de vue de la liberté religieuse, et c'est seulement ainsi qu'elle aurait reçu une solution aussi prompte que satisfaisante. Mais en Argovie, et ailleurs encore en Suisse, on partait de l'idée allemande, fort en vogue dans le Fricktbal et dans la partie protestante du canton, que le gouvernement temporel exerce de droit une suprématie sur l'église. Or, ce sont les théories ecclésiastiques formulées à propos de la question des couvents, beaucoup plus que l'intérêt excité par ces derniers, qui avaient attiré sur les événements dont l'Argovie était le

[1] *Repertorium der Abschiede*, pag. 840.

théâtre l'attention de toute l'Europe. Les questions en jeu étaient de la plus haute importance. Avant tout, c'était une affaire religieuse. Les catholiques de la Suisse étaient à la fois inquiets et indignés; ils voyaient, dans les faits qui s'accomplissaient, leur église menacée par une église rivale. A leurs yeux, et peut-être n'avaient-ils pas tort, dans l'affaire présente, *les couvents et le catholicisme ne faisaient qu'un!* Voilà ce que, généralement, les protestants ne comprenaient pas, parce qu'ils sont, pour la plupart, très étrangers à l'organisation intérieure de l'église romaine. De leur côté, les catholiques plus ou moins détachés de leur église, ou libres penseurs, faisaient trop peu de cas des traditions romaines pour les respecter au détriment de ce qu'ils envisageaient comme un gain matériel et moral. Lorsque les questions religieuses ou ecclésiastiques sont traitées au seul point de vue de la politique, elles sont en général prises par leurs petits côtés, c'est-à-dire mal comprises, faussées par conséquent et jamais bien résolues.

L'affaire des couvents d'Argovie revêtait un très grand intérêt quand on la considérait dans son rapport avec la liberté religieuse. Si l'article 12 du pacte était envisagé comme une garantie de cette liberté, enfreindre le pacte, c'était supprimer la liberté, et, par conséquent, la diète, gardienne du pacte aussi bien que de la liberté, n'avait pas le droit de prononcer la suppression d'un seul couvent.

Chose curieuse! dans tout le cours des débats sur les couvents, ce sont des *individus* qu'on accuse d'être coupables; les moines ont fomenté la résistance aux autorités constituées; ils ont excité les populations, les ont poussées à la révolte; ce sont les moines qui ont causé les troubles; le sang versé doit retomber sur eux! Et cependant, bien que les *individus* soient coupables, c'est l'*institution* qu'on attaque, c'est elle qu'on supprime : quant aux coupables, ils reçoivent des *pensions!* Le gouvernement d'Argovie a donc profité des fautes des individus

pour détruire une institution! Cette dernière était-elle réellement et positivement responsable de la conduite coupable des premiers? On pouvait le prétendre, le prouver peut-être, mais alors ce qu'il y avait de plus simple, de plus juste, c'était d'arriver à la suppression des couvents par les voies légales, par les moyens que le droit canonique indique sans doute pour des cas de cette nature. Le gouvernement d'Argovie, qui devait être au fait des transactions à poursuivre avec l'église fondatrice et protectrice des couvents, supprima d'un trait de plume ces derniers, comme il aurait supprimé une association politique ou socialiste propre à lui donner de l'ombrage. De là les difficultés inextricables de cette question et les complications inouïes auxquelles elle donna lieu pendant tant d'années. De là, bien d'autres questions tout aussi graves. Le vrai nom de toute l'affaire, c'était un peuple qui triomphait d'un autre peuple. En Argovie, il y avait deux peuples qu'il fallait *concilier* et non *désunir*. Le droit et la loi ne pouvaient pas prononcer, mais, au bout de toute l'affaire, il y avait une guerre et une guerre fédérale[1]. La question des couvents, telle qu'elle était résolue arbitrairement par le coup d'état du gouvernement argovien, et sans égard aux droits de la confédération qui, seule, devait décider du sort des couvents s'il était démontré qu'ils fussent dangereux, cette question ainsi tranchée était un nouvel aliment donné aux haines des partis.

Mais le gouvernement d'Argovie n'était pas seul coupable d'avoir créé une situation dangereuse pour la Suisse tout entière, le gouvernement de Berne n'était pas moins digne de blâme, lui qui, comme Vorort, avait pris fait et cause pour l'autorité argovienne, au lieu de garder la position d'impartialité et de justice que sa dignité lui commandait. Les autres cantons, de leur côté, avaient eu le grand tort de ne pas savoir

[1] Conf. sur ce sujet l'article de *Vinet* dans le *Semeur*, 1841, N° 42, 20 octobre. Cet article a été reproduit dans le volume intitulé : *Liberté religieuse et questions ecclésiastiques*, pag. 319 et suivantes.

s'entendre [1]. Que dire enfin de ces états qui, en diète, avaient résolu, en première ligne, de se montrer satisfaits des concessions dérisoires d'Argovie, mais aussi de n'en être pas satisfaits si leur opinion n'était pas partagée par un nombre suffisant de cantons! On avait eu tort de repousser l'idée d'une séparation confessionnelle. Elle aurait été aussi utile, aussi avantageuse dans le moment que dans l'avenir [2].

X

A partir de 1842, il y eut en Suisse réellement, sinon légalement, deux Vororts protestants, qui marchaient la main dans la main, Berne et Zurich. En face d'eux s'éleva, en fait aussi et non légalement, un Vorort catholique, Lucerne, qui prit en main, contre le Vorort légal, les intérêts catholiques de la Suisse. Cette année 1842 n'avança du reste pas beaucoup les affaires des couvents, seulement elle fut tranquille et les puissances européennes parurent vouloir laisser la Confédération faire ses affaires elle-même.

Le 25 juillet, la question des couvents se présenta de nouveau devant la diète. L'état d'Argovie avait mis en vente, et réellement vendu quelques biens appartenant aux couvents supprimés. Le conseil d'état de Lucerne voyait dans ces ventes une violation du décret de la diète du 2 avril 1841. La députation d'Argovie reconnaissait à son état seul le droit d'interprétation de l'art. 12 du pacte, article si fort controversé, et elle affirmait l'incompatibilité des couvents avec le but de l'état. Elle invoquait aussi à l'appui de ses décisions l'art. 1 du pacte [3].

[1] Conf. *Revue suisse*, 1842, pag. 148.

[2] *Le Semeur*, 1841, N° 45, 10 novembre, et 1845, N° 37, 13 septembre.

[3] « Les vingt-deux cantons de la Suisse se réunissent, par le présent pacte fédéral, pour leur sûreté commune, pour la conservation de leur liberté, de leur indépendance contre les attaques de la part de l'étranger, ainsi que pour le maintien de l'ordre dans l'intérieur. Ils se garantissent réciproquement leur territoire. »

Le député de Vaud, désireux de contribuer à des concessions pourvu qu'elles fussent réciproques, essaya, par les voies de la douceur, d'amener le gouvernement d'Argovie à donner plus d'extension à son décret du 19 juillet 1841. Il n'exprimait positivement ni approbation ni désapprobation de la conduite d'Argovie au sujet des ventes de biens ecclésiastiques. Quant aux *garanties confessionnelles*, il s'abstenait et, s'appuyant sur les décisions du grand conseil du canton de Vaud, il votait pour que l'affaire fût sortie du recès [1].

La question des couvents devait revenir intacte à la diète de 1843. Malgré des tentatives anticonstitutionnelles pour maintenir le Vorort à Berne, c'est Lucerne qui revêtait ces hautes fonctions pour cette année-là et pour la suivante. Le nouveau Vorort invita immédiatement Argovie à se soumettre aux décisions de la diète du 2 avril 1841. Argovie répondit avec beaucoup de rudesse et le Vorort en fut ébranlé. Les choses demeurèrent tout d'abord dans le *statu quo*.

Lorsque la diète s'assembla au mois de juillet, elle consacra six séances à l'affaire des couvents. Le député d'Argovie demandait instamment que cette affaire fût enfin sortie des tractanda. Après de vifs débats, le 18 et le 31 août, les douze états suivants : Zurich, Berne, Glaris, Soleure, Schaffhouse, Argovie, Thurgovie, Tessin, *Vaud* et Appenzell (Rhodes extérieures), puis Grisons, Genève et Saint-Gall, déclarèrent que la diète était satisfaite des décisions du grand conseil d'Argovie en date du 19 juillet 1841, ensuite desquelles cet état offrait de rétablir les trois couvents de femmes de Fahr, Maria-Krönung et Gnadenthal, et qu'elle votait pour que cet objet fût sorti du recès et des tractanda. Une députation de trois membres de la diète, dont un député de l'état de Vaud, s'étant rendue à Aarau au-

[1] *Repertorium der Abschiede*, pag. 846, et *Rapport au grand conseil du canton de Vaud, par sa députation à la diète ordinaire de 1842.*

près du gouvernement d'Argovie, le grand conseil de ce canton décida d'accorder encore le rétablissement d'un quatrième couvent de femmes, celui de Hermetschwyl. Cette décision fut communiquée à la diète dans sa séance du 31 août et l'affaire des couvents d'Argovie fut ainsi définitivement sortie du recès. La solution trouvée n'était peut-être pas la plus équitable; c'était du moins la seule qui, dans l'état des choses et des esprits, fût *possible*. Ainsi se termina, très provisoirement du reste, l'une des plus graves complications qui aient surgi entre les Confédérés sous le régime du pacte de 1815.

A l'arrêté de la diète répondirent les protestations des cantons primitifs, puis d'Appenzell (Rhodes intérieures), de Neuchâtel et de Bâle-Ville qui déclarèrent se laver les mains des conséquences possibles et probables de la décision des douze [1]. Déjà, en effet, dans la Suisse primitive, un sourd mécontentement se faisait jour; on allait jusqu'à émettre des vœux dont la gravité était extrême. Si, *avant* le 31 août, il n'était encore question que d'une union de ces cantons pour la défense de leurs droits, *après* cette date, on commence à parler d'une *séparation* d'avec le reste de la Suisse. Des conférences privées s'établissent entre les cantons catholiques. Berne et Zurich suspectent le Vorort et flairent les projets de séparation. Les germes d'une *alliance défensive*, avant-coureur de la guerre civile, pénètrent dans un sol préparé dès longtemps à les recevoir. Que sera l'avenir [2]?

XI

En 1844, il y eut, du 24 janvier au 2 février, à Lucerne, une réunion des députés des états catholiques, nantis d'instructions formelles sur les mesures à prendre pour sauvegarder les in-

[1] Conf. *Repertorium der Abschiede*, pag. 853.
[2] Conf. *Baumgartner*, III, pag. 99-106.

térêts catholiques menacés par les décisions de la diète et les dispositions manifestées par les états protestants ou libéraux. On y abandonna toute idée de prendre vis-à-vis de ces derniers une position hostile, mais on y discuta et arrêta, le dernier jour, un manifeste rédigé par l'avoyer *Siegwart Müller*. Au nom des cantons de Lucerne, Uri, Schwytz, Unterwald, Zug et Fribourg, ce manifeste demandait que les états donnassent à leurs représentants à la diète ordinaire des instructions dans ce sens que, en garantie des droits confessionnels et comme accomplissement des devoirs imposés par l'art. 12 du pacte, *tous les couvents supprimés par le décret du grand conseil d'Argovie du 13 janvier 1841*, *fussent rétablis dans leurs droits conformes au pacte.* Ce manifeste fut communiqué à tous les cantons. Pendant la session de la diète, Valais adhéra à la protestation des états catholiques.

Les discours tenus cette année-là, en diète, par les députés des états catholiques, appuyés en partie par Neuchâtel, furent extraordinairement vifs. Lucerne, en particulier, se plaignit amèrement des procédés du canton d'Argovie et de la nullité de la paix conclue le 31 août 1843. Les catholiques, se disant opprimés, étaient devenus méfiants à l'égard des protestants. De politique, la question était devenue religieuse, confessionnelle. Bâle-Ville aurait voulu que la diète s'interposât franchement entre Argovie et les états catholiques signataires du manifeste. Le député de Vaud déclara s'en tenir à la décision du 31 août 1843. Argovie protesta contre la réapparition dans les tractanda d'un objet sorti du recès l'année précédente. La plupart des états de la majorité ne crurent pas devoir rentrer en matière là-dessus, et, malgré les protestations des états catholiques et de Neuchâtel, l'affaire fut encore une fois sortie du recès. (8 août [1].)

[1] *Repertorium der Abschiede*, etc., et *Rapport au grand conseil du canton de Vaud, par sa députation à la diète ordinaire de 1844.*

Elle ne devait pas tarder à y rentrer. Il était évident que les cantons catholiques ne se tiendraient pas pour battus et ne cesseraient, aussi longtemps du moins qu'ils le pourraient, de réclamer le rétablissement des couvents argoviens dans ce qu'ils considéraient comme leurs droits.

La question des couvents allait du reste se compliquer d'une autre question bien plus grave encore, celle des *jésuites*. A partir de 1844, ces deux questions s'entremêlent, se lient indissolublement et la première ne sera résolue que le jour où la seconde sera tranchée elle-même. Par cette double conclusion, la question du pacte de 1815 aboutira, après quinze ans de luttes, à la réforme de la constitution fédérale.

CHAPITRE III

La question des jésuites.

Les jésuites à Schwytz. — Triomphe du parti catholique à Lucerne. — *Leu*, d'Ebersol. — Une nouvelle constitution et un nouveau gouvernement. — Réaction. — La *question des jésuites* se pose à Lucerne. — L'enseignement théologique est confié aux révérends pères. — Vive agitation en Suisse. — Argovie fait en diète la motion d'expulser les jésuites de la Confédération. — Opinion de l'état de *Vaud*. — La motion d'Argovie est repoussée. — Première expédition des *corps francs* contre Lucerne. — Leur défaite. — Mouvement antijésuitique en Suisse. — Assemblées populaires. — Action diplomatique de Berne.

I

Au printemps de 1836, l'assemblée communale de *Schwytz*, se fondant sur un préavis du triple conseil du pays fortement appuyé par des orateurs ecclésiastiques, avait décidé d'appeler les *jésuites* au chef-lieu du canton et de leur confier l'éducation de la jeunesse. Oubliant que leurs pères avaient, en 1758, condamné à des peines sévères quiconque oserait proposer à la

landsgemeinde de recevoir cet ordre trop célèbre, des hommes tels que le landamman Th. Ab-Yberg, le prêtre Suter, commissaire épiscopal, et d'autres, s'unirent pour fonder un collège au capital de 150 000 fr., et mettre les révérends pères en possession de vastes bâtiments. Dès les premières années déjà, le collège des jésuites à Schwytz voyait affluer les élèves dans ses murs[1].

Tandis que le parti catholique succombait à Soleure et en Argovie, il l'emportait à Lucerne, et la question des couvents, rejetée par la diète, renaissait au cœur de la Suisse sous une forme nouvelle. Tout ce qui s'y trouvait d'hommes de vieille foi et d'antique piété s'était précipité dans le camp de la réaction. A l'époque dont nous parlons, c'est-à-dire en novembre 1839, un riche paysan d'Ebersol, au canton de Lucerne, *Joseph Leu*, tout dévoué aux prêtres, développa dans le grand conseil dont il était membre une série de propositions qui, d'un bout à l'autre, n'étaient qu'un long réquisitoire contre la conduite politique et ecclésiastique du grand conseil. Chef du parti campagnard hostile au radicalisme, Leu s'était promis de ne négliger aucun moyen de procurer à ses coreligionnaires les garanties que des Confédérés leur refusaient. Poussant le courage jusqu'à la témérité, ne calculant point exactement les forces de son parti, il alla jusqu'à demander, entre autres choses, que l'instruction supérieure fût confiée aux jésuites. Sa demande était trop prématurée ; elle fut repoussée par un ordre du jour méprisant.

Cependant le peuple avait applaudi aux propositions et aux efforts de Leu. Des milliers d'esprits en avaient reçu une profonde impression. Le député campagnard avait rappelé au peuple qu'il était catholique et il lui avait demandé s'il ne voulait pas rester un peuple catholique ? Dans le grand conseil il avait for-

[1] *Baumgartner*, II, pag. 266, 267.

mulé comme principe fondamental : le peuple lucernois reconnaît la religion catholique romaine comme le plus précieux héritage des pères. En conséquence, Leu demandait des garanties positives pour que l'instruction demeurât catholique ; l'autorité ecclésiastique devait exercer la haute surveillance sur l'école.

A la suite d'assemblées populaires tenues dans les premiers mois de 1840 et d'un pétitionnement monstre, le parti de Leu demanda que le peuple fût interrogé sur la convenance d'une révision de la constitution. Le grand conseil ne fut pas de cet avis. Trois hommes, trois personnalités remarquables se trouvaient alors à la tête du parti de la révision, *Leu*, *Siegwart Müller* et *Vincent Rüttiman*. Le second de ces hommes, dont le nom devait acquérir depuis une si retentissante et si fâcheuse notoriété en Suisse, avait passé de l'extrême radicalisme au système de la domination ecclésiastique la plus absolue, de la seule domination ecclésiastique dans l'état.

Leu, changeant de terrain, attendait le terme légal de la révision de la constitution. Le 5 novembre 1840, il convoqua à *Russwyl* ceux qui pensaient comme lui. Plus de trois cents personnes s'y rencontrèrent. Leu communiqua à ses partisans un plan de constitution qui accentuait la reconnaissance et le maintien de l'église catholique romaine et des droits de cette église. « Cette charte, sanctionnée à Rome, donnait au clergé de nouveaux pouvoirs, à la nation le droit de réviser tous les ans sa constitution, transformait Lucerne en une démocratie cléricale, assez semblable à celle des petits cantons[1]. »

Le 3 janvier 1841, le gouvernement de Lucerne présenta au grand conseil un décret relatif à la révision de la constitution. Dans l'intervalle avait eu lieu la suppression des couvents d'Argovie : l'opposition lucernoise en acquit une force considé-

[1] *L. Vulliemin*, II, pag. 372.

rable et l'assemblée constituante, sauf quatre membres de l'ancienne majorité du grand conseil, fut composée des représentants de l'opposition. C'était pour Leu et ses amis une victoire complète. La nouvelle constitution du 18 avril était absolument différente de tout ce que Lucerne avait eu jusqu'alors. Une place immense y était faite à l'influence cléricale, dans l'état comme dans l'école. Le 1er mai, cette constitution fut acceptée par la grande majorité des votants. Il en devait naturellement sortir un grand conseil et un conseil d'état selon le cœur des chefs du mouvement. Une seule chose restait encore en chemin, mais en bonne voie cependant, l'*appel des jésuites*[1]. L'installation du nouveau gouvernement fut le signal d'une réaction religieuse dans le sens catholique de Leu. Lucerne s'unit alors étroitement aux trois cantons primitifs et devint comme le poste avancé de ces cantons vis-à-vis de ceux du plateau suisse. C'est ainsi que cet état devait être fatalement entraîné à une rupture avec la plus grande partie de la Confédération; il passait dans le camp de la plus dangereuse des alliances séparées. En revanche, le parti radical en Suisse se raidissait par esprit de système et par fidélité à des convictions, pour ne pas dire à des passions.

Telle était la situation vers le milieu de l'année 1841.

II

En septembre 1842, eut lieu dans le grand conseil de Lucerne une discussion très serrée sur la proposition de confier aux jésuites l'instruction supérieure. *Bernard Meyer*, doué de plusieurs des qualités qui font l'homme d'état, et dont le nom devait être mêlé à toutes les luttes politiques et confessionnelles de cette période, fut l'orateur le plus véhément de l'opposition. Le gouvernement, pas plus que la majorité du clergé séculier,

[1] *Baumgartner*, II, pag. 404-410.

n'était partisan de l'appel des jésuites. On redoutait les troubles confessionnels, on craignait d'indisposer la Suisse protestante, on pensait que Lucerne, en qualité de *Vorort*, avait une position de neutralité à garder entre les partis religieux; on espérait enfin que les jésuites eux-mêmes, voyant surgir tant de difficultés devant leurs pas, estimeraient plus sage de renoncer à l'idée d'occuper le canton de Lucerne.

Tous les regards se portaient donc sur Lucerne. La lutte engagée à propos des jésuites s'y continuait avec des péripéties diverses. Des divergences d'opinion se glissaient peu à peu dans le sein du gouvernement, dans le conseil de l'instruction publique et parmi les prêtres. Il était manifeste que les jésuites ne se décourageaient point dans leurs efforts pour envahir ce pays : grâce à leur tactique prudente, le cercle se resserrait de plus en plus autour de cette ville. Bientôt ils obtenaient la majorité des voix dans le conseil de l'instruction publique. (Printemps de 1843.) Le jour vint où le gouvernement lui-même fut gagné à leur cause. « A sa voix, une conférence réunit, le 13 septembre 1843, dans la salle de son conseil d'état, des délégués d'Uri, Schwytz, Unterwald, Zug et Fribourg. Ils jetèrent les bases d'une alliance défensive, qu'ils devaient tenir secrète jusqu'au moment opportun. Bientôt après, Lucerne ajouta à la gravité de ce fait en conférant à Siegwart la charge d'avoyer, alors que, près de devenir Vorort, il l'appelait par cette nomination à la présidence de la diète [1]. » L'année suivante, les événements du Valais, en fortifiant l'élément catholique en Suisse, donnèrent au gouvernement de Lucerne un nouveau courage. Dans le grand conseil, le parti de Leu pouvait compter sur une majorité. La question de l'appel des jésuites fut donc reprise avec des espérances de succès que le plus prochain avenir devait confirmer. Ni l'opposition d'une grande partie du clergé, ni

[1] *L. Vulliemin*, II, pag. 372.

celle de magistrats distingués du parti conservateur ne purent empêcher que l'enseignement théologique ne fût confié aux révérends pères. C'est le 24 octobre 1844 que cette décision fut prise par le grand conseil lucernois, à une majorité de soixante-dix voix contre vingt-quatre. Les craintes des protestants se trouvaient ainsi confirmées. « L'indignation se répandit comme une flamme de ville en ville et de village en village. D'une extrémité de la Suisse à l'autre se fit entendre le même cri : « Point de jésuites au cœur de la Confédération ! » L'agitation s'accrut encore lorsqu'on eut connaissance certaine de l'alliance qu'avaient formée les cantons ultramontains et de l'assistance qu'ils s'étaient promise. Ainsi se leva l'orage qui, grossissant toujours, allait renverser dans son cours tous les gouvernements qui chercheraient à modérer sa violence[1]. » Déjà la guerre civile et religieuse était aux portes.

III

Un fait, d'une gravité exceptionnelle dans l'état des affaires et dans les dispositions des esprits en Suisse, avait sans doute contribué à pousser Lucerne dans les voies de la réaction la plus absolue. A la diète ordinaire de 1844, le député d'Argovie, Augustin Keller, avait fait, au nom de l'état qu'il représentait, la motion d'expulser, par un décret de la diète, les jésuites du territoire de la Confédération suisse. Les débats durèrent deux jours, le 19 et le 20 août. Ils furent modérés dans la forme, jusqu'au discours du député de Lucerne, Siegwart Muller, qui, par un discours long et agressif, fit descendre la discussion sur le terrain des personnalités. Argovie, attaqué dans sa députation, répondit avec une sanglante ironie qui mit le président de la diète en contradiction accablante avec lui-même. Le discours

[1] *L. Vulliemin*, II, pag. 375.

écrit de M. Keller ne dura pas moins de trois heures. C'était un long réquisitoire contre l'ordre des jésuites, ses institutions, sa morale, les dangers qu'il faisait courir à toute la Confédération. Le député d'Argovie établissait une distinction entre cet ordre et les droits de l'église catholique. Aux objections faites du point de vue de la souveraineté cantonale, il répondait qu'un canton n'avait pas le droit de troubler les autres cantons en invoquant sa souveraineté.

Quelques états appuyèrent la motion d'Argovie; d'autres, comme Lucerne, Uri, Schwytz, etc., protestèrent. *Vaud*, représenté par le conseiller d'état *Druey*, n'admettait la proposition d'Argovie comme fondée, ni au point de vue du droit, ni au point de vue du fait; il pressait ses co-états de ne pas se faire jésuites pour chasser les jésuites. A la votation, Argovie se trouva seul avec Bâle-Campagne. La motion de Schwytz portant que la proposition d'Argovie, attaquant la souveraineté cantonale et l'église catholique, était hors de la compétence de la diète, réunit les voix de huit états et demi. La proposition de Zurich de ne pas entrer en matière fut adoptée par dix-sept et deux demi-états. Plusieurs états étaient sans instructions sur ce point[1].

La proposition de la députation d'Argovie trahissait la vive répugnance inspirée par l'ordre des jésuites en Suisse comme ailleurs. Il est vrai que ce canton défendait sa querelle personnelle : le jésuitisme lui suscitant des embarras, il se retournait et devenait à son tour assaillant. Du reste, tout en rejetant la proposition d'Argovie à une grande majorité, la diète ne s'était pas liée, comme Schwytz l'aurait voulu, à repousser à tout jamais cette proposition comme empiétant sur les droits du catholicisme et la souveraineté cantonale. Une épée de Damoclès restait donc suspendue sur la tête des jésuites.

[1] *Repertorium der Abschiede*, pag. 432.

IV

L'appel des jésuites à Lucerne ne laissa pas que de produire, dans ce canton même, une certaine effervescence. Tout le monde ne voyait pas de bon œil l'enseignement supérieur remis aux mains des révérends pères. Une réaction semblait donc sur le point de se produire. La cause libérale gagnait du terrain ; elle avait chance de l'emporter dans les prochaines élections. Mais le parti de la violence comptait déjà trop d'adhérents, et un événement d'une extrême gravité vint ruiner pour longtemps toutes les espérances du libéralisme lucernois. Nous voulons parler de la première expédition des *corps francs* contre Lucerne.

Le 8 et le 9 décembre 1844, des bandes armées, composées de quelques centaines d'individus appartenant essentiellement aux cantons d'Argovie, de Soleure et de Bâle-Campagne, répondant à l'appel des amis qu'ils comptaient à Lucerne, s'avancèrent contre cette ville afin de renverser le gouvernement établi, de le remplacer par des hommes de leur parti et d'annuler tout ce qui s'était fait en faveur des jésuites et de leurs établissements. Mais, dans leur impatience, les partisans des corps francs qui se trouvaient dans la ville de Lucerne attaquèrent trop tôt la troupe du gouvernement et furent battus. Les corps francs, saisis d'une terreur panique, s'enfuirent en grand désordre. Le gouvernement vainqueur, consultant moins la générosité que la vengeance, multiplia les condamnations à l'exil et à la confiscation des biens.

« Les fugitifs se répandirent dans les cantons voisins. Leurs récits nourrirent les haines. Le levain gagna de proche en proche. Ce fut alors que les assemblées populaires succédèrent aux assemblées populaires, toujours plus nombreuses, et qu'elles s'emparèrent de la question soulevée pour demander

l'expulsion des jésuites par tous les moyens. Elles atteignirent la Suisse romande [1]. »

La prise de possession de Lucerne par les jésuites intéressait la Confédération tout entière. Partout aussi, dans les cantons libéraux du moins, se produisit un mouvement antijésuitique très prononcé. Ce mouvement ne se présenta pas seulement sous la forme d'assemblées populaires; il eut aussi son côté diplomatique. Des personnages haut placés visitèrent les centres les plus importants de la Suisse afin d'y provoquer une action commune contre Lucerne, dans le sens de l'expulsion des jésuites. C'est ainsi, par exemple, que, le samedi 18 janvier 1845, M. l'avoyer de Tavel, délégué par le gouvernement bernois auprès des états libéraux de la Suisse occidentale, arrivait à Lausanne. Le dimanche et le lundi, il y voyait les membres du conseil d'état; le lendemain, il partait pour Genève. A son retour, il devait prendre la réponse du conseil d'état vaudois sur le préavis que celui-ci se proposait de donner touchant les instructions de la députation à la diète extraordinaire qui devait avoir lieu le 24 février suivant, à Zurich. Berne était très décidé à aller de l'avant et à provoquer un arrêté d'expulsion des jésuites, en vertu de l'art. 8 du pacte [2], mais il était opposé à toute tentative de révolution fédérale qui aurait pour but de changer le pacte [3]. Cependant, grâce à la surexcitation des esprits en Suisse, il était déjà possible de prévoir que, si l'arrêté d'expulsion n'était pas accueilli de bonne grâce par les états intéressés, on en viendrait à procurer l'exécution du décret par la force des armes. « La guerre contre les cantons catholiques fut ainsi officiellement préparée bien longtemps avant

[1] *L. Vulliemin*, II, pag. 376.

[2] « Les cantons peuvent traiter en particulier avec des gouvernements étrangers... mais ces conventions ne doivent blesser en rien ni le pacte fédéral, ni des alliances existantes, ni les droits constitutionnels des autres cantons.... »

[3] *Gazette de Lausanne*, 1845, N° 6, 21 janvier.

qu'il fût dit un mot d'un soi-disant Sonderbund, et à une époque où cette désignation même était inconnue [1]. »

Après le coup d'œil général que nous venons de jeter sur l'état des choses en Suisse, à la fin de 1844, voyons, d'une manière plus spéciale et plus complète, ce qui se passait au canton de Vaud. Ceci nous amène tout naturellement à faire l'histoire du mouvement populaire qui a jeté notre pays dans les voies du radicalisme le plus prononcé.

CHAPITRE IV

La révolution vaudoise du 14 février 1845.

Etat du canton de Vaud à la fin de 1844. — Apparence et réalité. — Doctrinaires et radicaux. — Le radicalisme et l'église. — Le pays divisé. — L'assemblée du 29 décembre 1844 au Casino de Lausanne. — L'*association patriotique*. — Son *Exposé de principes*. — Opinions divergentes dans le conseil d'état sur les instructions à donner aux députés à la diète. — Le gouvernement du Casino. — Agitation. — Le pétitionnement contre les jésuites. — Les assemblées populaires : *Villeneuve*, *Cully*, *Lucens*, *Yverdon*, *Cossonay*, *Lutry*. — La presse radicale. — Session du grand conseil. — Préavis du conseil d'état. — Propositions de la minorité. — Délibérations. — L'amendement *Verdeil*. — MM. *Druey* et *Briatte* députés à la diète. — L'assemblée du Casino. — Vive agitation à Lausanne. — L'insurrection. — Mesures prises par le conseil d'état pour rétablir l'ordre. — Le grand conseil convoqué extraordinairement. — Projet de proclamation au peuple rédigé par M. Druey, repoussé par ses collègues du conseil d'état. — Pression exercée sur les troupes du gouvernement par les émissaires du Casino. — Défection d'une partie des troupes. — Démission du conseil d'état. — Promenade triomphale à travers la ville. — Montbenon. — L'échelle-tribune. — Les *Résolutions* de l'assemblée populaire. — Discours. — Proclamation du gouvernement provisoire. — Assemblée populaire de la Grenette. — Le *second acte souverain*. — Nouvelle assemblée sur Montbenon. — Seconde proclamation du gouvernement provisoire. — Réunion du grand conseil. — Communications du gouvernement provisoire et du conseil d'état démissionnaire. — Déclaration des députés présents. — Dissolution du grand conseil. — La révolution dans le canton. — Le grand conseil issu de la révolution. —

[1] *Baumgartner*, III, pag. 191.

Double caractère. — Election d'un conseil d'état. — Les adieux du gouvernement provisoire. — La commission constituante. — Ajournement du grand conseil. — Considérations sur la révolution de février. — *Phase préparatoire.* — Après 1830, esprit nouveau. — Progrès du radicalisme. — Le radicalisme et la liberté religieuse. — Le radicalisme et le christianisme positif. — La question religieuse et la révolution de février. — Le *moment d'éclosion.* — Le prétexte. — L'objectif du parti radical. — Les *conséquences* de la révolution : point de vue religieux et ecclésiastique. — Ebranlement général.

I

A la fin de 1844, le canton de Vaud était dans un état de prospérité et de bien-être qui excitait l'admiration et parfois l'envie. En Suisse et à l'étranger, on le citait volontiers comme un canton modèle. L'administration s'y montrait douce, sage, paternelle, animée d'un esprit désintéressé et patriotique. Au point de vue fédéral, le canton avait su conquérir une influence qui n'était contestée de personne, et il jouissait du respect et de la confiance de ses confédérés. Tout paraissait donc marcher au mieux, et jamais un observateur superficiel n'aurait supposé qu'on était à la veille d'un bouleversement complet, d'une véritable révolution.

Cependant, comme il n'y a pas d'effet sans cause, comme une révolution, en particulier, n'est jamais soudaine, et qu'il faut en rechercher les racines dans un passé quelquefois lointain, la tranquillité dont jouissait le canton de Vaud était plus apparente que réelle. A y regarder de près, depuis nombre d'années il s'accomplissait au sein du peuple un travail occulte mais efficace, un travail dont le but et le résultat devaient être de séparer le peuple de ses magistrats supérieurs en rendant ces derniers suspects et impossibles.

Dans le fond, la révolution de 1830 avait été une œuvre du parti radical, mais elle n'avait pas tourné au profit de ce dernier. La majorité compacte une fois brisée, la direction des affaires avait passé aux mains des citoyens dévoués aux idées

libérales. Mais, parmi ceux-ci, la fraction dite des *doctrinaires* l'emporta bientôt. Cette fraction avait à sa tête le professeur *Ch. Monnard,* qui ne tarda pas à conquérir une haute renommée fédérale. Le parti radical, représenté d'une manière non moins brillante par le conseiller d'état *Henri Druey* et le professeur *Rodieux,* s'efforçait bien toujours de faire prévaloir ses vues, mais sans succès immédiat, et, dans la règle, en matière cantonale, il votait avec la majorité libérale. Le joug nouveau que les doctrinaires faisaient peser sur le pays était, en tout cas, infiniment plus supportable que la bureaucratie antérieure née avec la république helvétique et qui s'était fortifiée par sa longue durée et son activité! La tendance actuelle était surtout de perfectionner le plus possible la législation, en tenant compte des opinions et des intérêts démocratiques. Mais c'est dans la poursuite de ce double but que le parti libéral ou doctrinaire commit sans doute des fautes irréparables[1].

Après 1845, dans l'un des nombreux écrits que cette révolution a fait éclore, on a fait remarquer, non sans raison, que le parti conservateur déchu *avait connu l'homme et non les hommes.* « L'homme que ce parti connaissait n'était pas l'homme historique, c'était l'homme avant la chute, l'être régénéré, abstraction faite de ses passions mauvaises et de la déchéance. A cette hauteur nuageuse, les vieilles théories traditionnelles n'étaient plus de saison. On gouverna, ou plutôt l'on administra cette humanité imaginaire et parfaite d'après des théories conformes à sa nature et dignes vraiment des anges du ciel. Mais, en attendant, on ignorait les hommes de notre terre. Si l'on avait appliqué dès l'abord ces théories surhumaines à la masse de notre peuple, on aurait eu aussitôt ce qu'on a aujourd'hui; il fallut nécessairement, pour les appliquer, faire un choix d'hommes qui souvent rejetaient ces principes; de là une fai-

[1] Conf. *Baumgartner,* II, pag. 12, 14.

blesse morale croissante à mesure que le principe se fortifiait dans les masses, une contradiction permanente entre les hommes et les choses, une conduite pleine d'inconséquences et de bonnes intentions[1]. » C'est ainsi que le peuple fut conduit à voir en général avec indifférence le travail assidu de législateurs pleins de loyauté et à n'y prendre lui-même aucune part. La science de ses hommes d'état et des orateurs distingués du grand conseil semblait trop élevée pour lui et l'éclat qu'ils répandaient autour d'eux ne laissait pas que de l'offusquer, grâce surtout à cet esprit de jalousie contre les riches, les gens instruits, les *messieurs*, que des agitateurs secrets ne manquaient pas d'entretenir et d'exciter. Et c'est ainsi encore qu'en se laissant effacer et qu'en s'effaçant eux-mêmes autant que possible dans leur politique, les doctrinaires habituèrent le peuple à traiter ses magistrats avec irrévérence. On pourrait donc caractériser de cette manière les traits fondamentaux de la politique doctrinaire : *des théories irréalisables et l'absence d'autorité*[2].

II

En même temps que le radicalisme, dont les premières manifestations positives peuvent être signalées chez nous dès 1836, travaillait à répandre ses principes politiques au sein de nos populations et arrivait, vers 1840, à se faire une place au pouvoir, il s'efforçait d'acquérir de l'influence dans les affaires ecclésiastiques. Pour cela, et sans qu'il y parût d'abord trop au dehors, il exploita habilement les antipathies secrètes, les vieilles haines contre le mouvement religieux et contre le clergé, qui passait pour favoriser ce mouvement et que des

[1] *Les doctrinaires vaudois*, par un conservateur (H. Martin). Lausanne, Georges Bridel, 1846. 28 pag., pp. 4-5.

[2] *Ibid.*, pag. 6.

lois récemment discutées avaient mis en évidence. C'est alors que le radicalisme remporta une première victoire en obtenant du grand conseil l'abolition de la confession de foi helvétique. Après 1839, plusieurs radicaux furent successivement appelés au conseil d'état, et même il y eut un moment où la majorité leur fut acquise. Le radicalisme comprenait fort bien l'importance de la question de la confession de foi dans l'intérêt de sa cause. C'était pour lui une question de vie ou de mort; il en eut le sentiment intime, et tout devait lui servir pour parvenir à ses fins. Les adversaires de la confession représentèrent la Bible comme leur seule autorité en matière de foi et la confession elle-même comme le drapeau de ce qu'il leur plaisait d'appeler le méthodisme, auquel ils accordèrent ainsi la tradition de trois siècles. D'un mot l'église fut niée en principe. C'était une institution de par l'état, c'est-à-dire d'origine humaine : c'était l'état. Quelques hommes qui jusqu'alors avaient passé, dans les questions temporelles, pour conservateurs, politiques à courte vue autant qu'hommes d'état peu sensés, se joignirent au radicalisme dans cette affaire capitale[1].

C'est ainsi que, dans les années qui précèdent immédiatement la révolution de 1845, un travail de désorganisation se poursuit aussi bien dans le domaine ecclésiastique que dans le domaine politique. Ici, le radicalisme gagne du terrain, grâce surtout aux circonstances générales dans lesquelles se trouve la Suisse et aux questions constitutionnelles qui se rattachent au projet de révision du pacte fédéral. Là, il acquiert une influence qu'il doit surtout aux luttes confessionnelles, aux débats violents provoqués par la suppression des couvents d'Argovie et l'appel des jésuites à Lucerne. Les conservateurs vaudois, accusés de faire cause commune avec les ultramontains en politique comme en religion, représentés comme des enne-

[1] Conf. *les Doctrinaires vaudois*, pag. 22.

mis du peuple, sont peu à peu secrètement abandonnés. C'est une fraction, et non la plus considérable de la population, qui marche seule, ayant à sa tête, d'une part les magistrats taxés de doctrinarisme, de l'autre la plupart des membres du clergé. Dans le fond, le pays ne va pas du même côté qu'eux; une séparation positive s'accomplit journellement; elle apparaîtra bientôt et elle étonnera par sa profondeur et sa violence ceux-là mêmes qui se seront appliqués à l'amener; elle confondra ceux qui n'auront pas voulu ou pas pu discerner les signes avant-coureurs de la tempête.

III

Tels étaient l'état des choses et les dispositions des esprits lorsque, vers la fin de 1844, l'appel des jésuites à Lucerne et l'expédition des corps francs contre cette ville provoquèrent un peu partout en Suisse, et particulièrement dans le canton de Vaud, un vaste mouvement d'assemblées populaires et de pétitions dont le mot d'ordre était unanimement : *expulsion des jésuites du territoire de la Confédération* [1].

A Lausanne, l'agitation eut essentiellement pour chefs des hommes au pouvoir et même un conseiller d'état; des hommes qui, à côté de vues sans doute moins intéressées, ne pouvaient laisser échapper une occasion aussi favorable de faire de la popularité et de raffermir des positions peut-être compromises. A leur instigation, eut lieu au Casino, le dimanche 29 décembre, à dix heures du matin, et tandis que les cloches appelaient les fidèles dans les temples, une assemblée convoquée par lettres closes signées *Fischer*, *Delarageaz* et *Blanchenay*, avocat. L'assemblée avait pour but de s'occuper de l'expulsion des jésuites

[1] Le *Nouvelliste vaudois* disait qu'il fallait arriver à réunir 100 000 signatures pour la prochaine diète. (1844, N° 100, 13 décembre.)

de la Suisse et de s'opposer aux tendances réactionnaires. Le canton de Vaud, disait-on, ne voulait point se laisser *endoctriner*, mais avancer dans les voies de la démocratie. Trois cents citoyens répondirent à l'appel et fondèrent une *association patriotique* dont le premier soin devait être de préparer une assemblée populaire appelée à se prononcer contre les jésuites. L'association prenait le *Nouvelliste vaudois* sous son patronage et pour son organe [1].

Aussitôt fondée, l'*Association patriotique* lança dans le public l'*Exposé de principes* dont voici le texte :

Depuis que les révolutions de 1830 et 1831 ont consacré la souveraineté du peuple, il s'est établi en Suisse une lutte permanente entre l'aristocratie déchue qui a pris l'offensive et le parti de la démocratie, qui, privé des moyens de se concerter et de s'entendre, n'a pas toujours su résister avec assez de vigueur.

L'aristocratie combattant, tantôt d'une manière occulte par l'intrigue et la calomnie, tantôt publiquement en poussant dans l'arène des hommes égarés qu'elle arme et soudoie, s'efforce de plus en plus de ressaisir la souveraineté. Et, ce qui rend ces menées réactionnaires plus dangereuses, c'est que dans ces derniers temps, abusant du sentiment religieux dont les peuplades de la Suisse sont si profondément pénétrées, se couvrant du manteau sacré de la religion, elle s'est faite ultramontaine dans les cantons catholiques et méthodiste dans les cantons protestants. C'est ainsi qu'à Zurich, en 1839, et naguère dans le Valais et à Lucerne nous l'avons vue remporter de sanglants triomphes.

Ailleurs elle se glisse dans les conseils de la république comme un poison subtil, et là elle travaille dans l'ombre à étouffer les germes réchauffés par nos révolutions.

Les circonstances sont graves, l'heure est critique ; si les amis de la démocratie ne s'unissent pas pour résister à ces attaques sans cesse renaissantes et protéger nos jeunes institutions, la Suisse peut non seulement reculer d'un demi-siècle, mais encore être dissoute ou livrée à l'étranger, car pour l'aristocratie le lien de la patrie est sans force. C'est dans ce but que quelques citoyens ont résolu de proposer à leurs concitoyens de fonder une association forte et vigoureuse qui forme un centre

[1] *Nouvelliste vaudois*, 1844, N° 105, 31 décembre et *Courrier suisse*, 1844, N° 105, 31 décembre.

de ralliement pour le canton de Vaud, durant les crises que la Suisse est appelée à traverser.

Cette association qui prend pour titre celui d'*association patriotique*, cherchera à atteindre un double but: d'un côté paralyser les mesures ostensibles ou occultes de l'aristocratie sous quelque forme qu'on les signale, et d'un autre côté favoriser le développement des principes démocratiques posés dans notre constitution.

L'association patriotique accordera sa sympathie à tout ce qui pourra tendre au développement des idées libérales et progressives dans les cantons de la Suisse et contribuera de tout son pouvoir à ce qui pourrait être tenté dans ce but.

Les moyens de l'association sont ceux-ci :

1° Répandre les principes progressifs par la propagande individuelle et par la presse.

2° Imprimer une direction véritablement démocratique aux élections politiques.

3° Enfin provoquer au besoin des manifestations, telles que des pétitions et des assemblées populaires.

Ainsi résolu à Lausanne, le 29 décembre 1844 [1].

La fondation de l'*association patriotique* était un fait considérable dans le temps et dans les circonstances où cette fondation s'accomplissait. Elle donnait un corps au principe radical, elle lui fournissait un instrument d'action, et un instrument qui ne devait jamais être retenu par des considérations exagérées de légalité et de justice. L'association patriotique allait donner, dans le canton de Vaud, une puissante unité et une vigoureuse impulsion à la campagne entreprise par le radicalisme suisse contre des institutions mal équilibrées et déjà très chancelantes.

IV

Conformément au mandat qui lui avait été confié, le *Nouvelliste vaudois* se mit aussitôt à travailler dans le sens de l'expulsion des jésuites. Il excitait vivement le peuple contre ces

[1] Morges 1845, imprimerie de Fivaz-Huguenin. 8 pag.

derniers et il enregistrait tout ce qui se faisait alors, en ce sens, dans les autres cantons de la Suisse. C'était là la *question des questions*, celle qui primait toutes les autres et à laquelle, durant le mois de janvier 1845, tous les *premiers-Lausanne* du *Nouvelliste* furent invariablement consacrés.

C'est sur ces entrefaites que l'avoyer de Tavel arriva à Lausanne. Le conseil d'état se montrait partagé d'opinions sur l'opportunité de l'intervention fédérale dans l'affaire des jésuites. MM. *Dapples*, *Boisot*, *Jaquet*, *Frossard*, *de Miéville* exposèrent leurs motifs dans un préavis au grand conseil sur les instructions à donner aux députés à la diète. Ils rappelèrent l'irritation née de la suppression des couvents d'Argovie ; la proposition Keller ; le rejet de cette proposition par dix-sept et deux demi-états, au nombre desquels le canton de Vaud s'était placé ; ils ne cachèrent pas le danger de l'introduction des jésuites à Lucerne, mais, quelle que fût la gravité de ce fait, ils croyaient devoir détourner le canton de sanctionner un principe dont, le lendemain, on pourrait se faire une arme contre lui, contre sa civilisation, contre sa nationalité. Quoi qu'on fît, on pouvait se voir entraîner dans la guerre civile ; mais, en ne sortant pas de la voie du droit, on conservait les moyens d'en arrêter le cours. Le mieux était donc, pour le moment, d'exprimer à Lucerne le désir qu'il accordât à la paix de la Suisse la révocation du décret par lequel il appelait les jésuites. Le *Nouvelliste* avait prétendu que le président du conseil d'état, M. *Ruchet*, voulait attendre que le peuple vaudois se décidât pour que le conseil d'état se décidât lui-même. M. Ruchet se hâta de réclamer dans les colonnes mêmes du *Nouvelliste*, en disant qu'il votait avec la *majorité* du conseil d'état. M. *Muret* se bornait à demander qu'on adressât à Lucerne une invitation amiable, mais MM. *Druey* et *Blanchenay* se prononçaient pour l'expulsion des jésuites, fût-ce même par les armes [1]. Dans la

[1] [L. Vulliemin], *Le 14 février*, pag. 13 ; *Gazette de Lausanne*, 1845, N° 6, 21 janvier.

circonstance actuelle, le peuple vaudois n'était pas plus unanime que son gouvernement. Mais tandis que la *Gazette de Lausanne* prétendait que l'*agitation n'était qu'à la surface*, le *Nouvelliste* la déclarait très profonde.

Le *Nouvelliste* avait de très bonnes raisons pour en juger ainsi. En effet, tandis que le gouvernement de la nation, siégeant au château, s'adressait au bon sens du peuple, un autre gouvernement, qui avait élu domicile au Casino, s'adressait à ses passions. L'opinion du conseil d'état ne fut pas plutôt connue que le *Nouvelliste* s'écria : « On sait maintenant la liaison qui existe entre l'aristocratie et le jésuitisme, entre toutes les castes hostiles à la démocratie[1]. »

V

Cependant l'agitation ne faisait que grandir; on ne parlait plus que de pétitions à adresser au grand conseil, d'assemblées populaires destinées à exercer une influence décisive sur les délibérations de ce corps dont la réunion était prochaine. Toujours circonspecte, la *Gazette de Lausanne* hésitait : « Si, disait-elle, dans notre canton, le mouvement antijésuitique doit prendre de l'extension, nous croyons qu'il aurait à gagner, pour se faire jour, à adopter la voie des pétitions.... Les assemblées populaires sont utiles sans doute et ce serait en vain qu'on opposerait le mutisme à nos populations.... Mais la voie des pétitions arriverait plus promptement au but.... On fera bien de laisser intacte la question fédérale qui est ardue, complexe, brûlante, etc.[2] » Bientôt, cependant, la feuille de M. Miéville, qui a eu le temps de voir d'où souffle le vent, s'élève contre les *fanatiques* qui déchirent la Suisse. Ces fanatiques, mélange extraordinaire! ce sont les *socialistes* et les *mômiers*

[1] *Nouvelliste vaudois*, 1845, 24 janvier.

[2] *Gazette de Lausanne*, 1845, N° 7, 24 janvier.

aussi bien que les *jésuites!* Qu'attendre donc? et comment arriver à expulser ces derniers entourés de tels auxiliaires?! Le ton est donné et l'on voit déjà poindre un horizon menaçant pour quiconque sera signalé comme *mômier*[1]! La persécution religieuse dans notre canton devait être dans le programme du parti révolutionnaire, et si elle ne se produit qu'*après* le bouleversement de février 1845, elle prend déjà date *avant* cet événement. Il peut être utile de signaler ce fait dès maintenant.

Tandis que les journaux se livraient à diverses appréciations sur la nature et la gravité du mouvement qui s'accomplissait en Suisse, de nombreux agents parcouraient le canton de Vaud: ils colportaient des pétitions dans lesquelles on demandait l'expulsion des jésuites. « Le langage variait suivant les personnes. Aux amis très nombreux du gouvernement on s'adressait en son nom. Les temps étaient difficiles. Le conseil d'état avait besoin d'appui. Les pétitions avaient pour but de lui prêter force. Combien signèrent dans la persuasion de porter aide au gouvernement qu'ils ont contribué à renverser! Combien auraient refusé leur signature, si l'on ne s'était adressé à leurs sentiments généreux et s'ils avaient connu la portée de ce qu'on leur demandait! A d'autres, on dénonçait le conseil d'état comme ayant démérité du peuple. On leur promettait tout bas que, après les jésuites, les aristocrates et les mômiers auraient leur tour. Comme il fallait le nombre, on recueillit des signatures de femmes et d'enfants. Aucun contrôle. On inscrivit des

[1] On sait combien ce mot de *mômier* a rendu de services, et de grands services, au parti de l'agitation dans les temps de crises religieuses, ecclésiastiques et *politiques*, par lesquelles notre pays a passé. En réalité, quelle est la valeur de cette épithète? La voici : « *Le mot mômier est un de ces mots vides de sens dont on se sert dans certaines occasions* POUR REMUER LE POPULAIRE. » M. Eytel, l'auteur de cette définition, prononça ces derniers mots avec une énergie toute particulière. Ceci se passait dans un lieu public, à Lausanne, en 1861. M. Eytel avait été interpellé par un des assistants et avait répondu par l'excellente définition que nous venons de rappeler. Qu'on juge par là de la valeur intrinsèque du mot!

noms imaginaires.... C'est ainsi que trente-deux mille signatures ont été recueillies.... Les conservateurs, divisés, incertains, demeurèrent spectateurs inactifs de ce qui se passait. Une contre-pétition, tardivement essayée, ne servit qu'à constater la faiblesse de leur opposition. Aucun signe de vie de la part du gouvernement; aucune adresse au peuple, qui l'éclairât sur la situation; aucune proclamation qui témoignât de sa confiance dans ses concitoyens. Il se borna à répandre tardivement, à deux mille quatre cents exemplaires, son préavis au grand conseil, quand déjà la défiance était dans les esprits[1]. »

Tandis que ces choses se passaient, le comité nommé par l'assemblée du Casino pour examiner ce qu'il y aurait à faire afin d'associer le canton de Vaud au grand mouvement antijésuitique, décidait que toutes les mesures nécessaires seraient prises pour qu'une grande réunion populaire fût tenue à *Villeneuve*, le 2 février suivant, afin de délibérer sur la marche à suivre dans la situation où la Suisse se trouvait actuellement. Plus tard, deux autres assemblées seraient convoquées, à *Cossonay* et à *Lucens*, ou ailleurs. On y discuterait un projet de pétition au grand conseil demandant l'expulsion des jésuites de toute la Suisse, en vertu de l'article 8 du pacte fédéral, et en agissant ainsi avec le pacte et par le pacte. Tout dépendrait donc de l'interprétation de l'article 8[2].

Le comité du Casino croyait savoir qu'en diète l'expulsion serait votée par douze états, mais que cette majorité se diviserait sur les moyens d'action. Le comité comptait proposer une mesure en vertu de laquelle, si l'on ne pouvait faire autrement, on laisserait les jésuites dans les cantons qui voulaient les garder, mais en rendant les gouvernements responsables des troubles possibles. Si ces gouvernements demandaient l'assistance fédé-

[1] [L. Vulliemin], *Le 14 février*, pag. 14, 15.

[2] Cet article laissait à la diète le soin de prendre toutes les mesures nécessaires pour la sûreté intérieure et extérieure de la Suisse.

rale des cantons de même opinion, on déclarerait l'affaire fédérale, et l'on *interviendrait vigoureusement!!!* Un membre du comité du Casino avait été délégué auprès de l'association nationale réunie aux *Trois Suisses*, pour l'engager à adhérer aux résolutions énoncées ci-dessus [1].

Le mot d'ordre ayant été donné, les assemblées populaires commencèrent à se réunir sur divers points du canton. A *Avenches* (2 février), où l'on craignait un coup de main des Fribourgeois dans la vallée de la Broie, on prit des résolutions conformes aux instructions données par les sociétés antijésuitiques bernoises. A *Moudon*, cinq cents citoyens, réunis dans la grande salle du tribunal, adoptèrent une adresse autographiée contre les jésuites. Il en fut de même à *Morges*, où un nombre égal de citoyens dirigés par un comité composé de MM. Soutter-Bron, Thury, Reymond, etc., se prononcèrent pour l'expulsion des jésuites. Mais la plus importante de ces assemblées fut celle de *Villeneuve*.

VI

Le dimanche 2 février, à midi, près de trois mille hommes [2], venant du district d'Aigle, de Vevey et de Montreux, arrivèrent par colonnes sur la place d'armes, située entre la ville, la route et le lac, à cent pas de l'hôtel Byron. L'assemblée était présidée par M. *Ch. Veillon*, d'Aigle. Les chefs du mouvement osèrent exprimer à haute voix ce que naguère ils ne confiaient qu'à leurs amis. Ils attaquèrent avec violence le gouvernement du canton, des magistrats, la veille encore, honorés et respectés

[1] *Gazette de Lausanne*, 1845, N° 8, 28 janvier.

[2] Les journaux ne furent naturellement pas d'accord sur ce chiffre. La *Gazette* disait deux mille deux cents. Elle fut vertement gourmandée sur ce point, et sur d'autres, par le *Nouvelliste*, dont l'enthousiasme pour l'assemblée de Villeneuve ne connaissait point de bornes. (N° 10, 4 février.) Le *Nouvelliste* accusait la présence de quatre mille personnes.

de tous. M. *Schopfer*, auquel revint incontestablement l'honneur de la journée, accusa ces mêmes hommes de *donner le mauvais exemple* (!!) dans leurs écrits et leurs journaux! Cette accusation fut soulignée énergiquement par les cris de : *A bas le Courrier suisse!* Le même orateur prétendit que les professeurs de l'académie, payés pour enseigner la jeunesse, mettaient leur plume au service des calomnies répandues contre le peuple. Après M. Schopfer, ce fut M. *Delarageaz* qui joua le plus grand rôle dans l'assemblée de Villeneuve; il fut, dit-on, chaleureux, entraînant.

A la suite des nombreux et véhéments discours qu'elle acclama de toutes ses forces, l'assemblée prit les quatre résolutions suivantes :

1° L'assemblée populaire réunie à Villeneuve concourra, par tous les moyens légaux qui sont en son pouvoir, à l'expulsion des jésuites du territoire de la confédération suisse.

2° Elle s'associe aux pétitions qui ont pour but de réclamer l'expulsion des jésuites par la diète et en vertu du pacte fédéral.

3° Elle déclare qu'en proposant ces mesures elle n'entend point porter atteinte à la religion catholique et au pacte fédéral.

4° Elle décide que, en cas de besoin, elle se réunira de nouveau, dans la localité qui sera déterminée par son comité[1].

L'assemblée de Villeneuve se retira persuadée que le peuple était un objet de mépris pour les hommes qui, dans toute occasion, par leurs écrits comme par leurs actes, avaient témoigné de leur sincère attachement à la démocratie. Le même jour, à *Cully*, six cents personnes[2] se réunirent dans le temple et adoptèrent le texte d'une pétition en tout semblable à celles que nous avons déjà mentionnées.

Le dimanche suivant, de nouvelles assemblées populaires eu-

[1] *Gazette de Lausanne*, 1845, N° 10, 4 février.

[2] Le *Nouvelliste* dit huit cents à mille.

rent lieu à *Lucens*, *Yverdon*, *Cossonay*, *Lutry*. Toutes, elles eurent lieu en plein air, sur la neige « qui gelait les pieds, sans empêcher l'enthousiasme des têtes, ni la chaleur des discours[1]. » Partout on vota avec frénésie les pétitions contre les jésuites ; mais à ce nom de jésuites se mêlaient fréquemment ceux d'aristocrates, de mômiers, etc. A Cossonay, où le futur dictateur *Carteret*, de Genève, apparaît aux côtés de M. Delarageaz, les rires se joignent aux acclamations et la musique se fait entendre après chaque discours. Beaucoup assistaient avec indifférence, et comme à un spectacle, aux préludes d'une révolution. Quant à la liberté de discussion elle fut absolument nülle. C'est ainsi qu'à Lutry, un étudiant en théologie, cœur chaud et ardent patriote, *Aimé Steinlen*, « dont l'opinion peut-être (!!!) aurait dû être laissée à toute sa liberté[2], » ayant osé, devant trois mille personnes, défendre le préavis du conseil d'état, courut risque pour sa vie. « A l'eau ! à l'eau le jésuite ! » s'écrièrent en foule les partisans d'une liberté dont eux seuls devaient avoir le bénéfice. M. Steinlen, protégé par quelques amis et par plusieurs citoyens, échappa à grand'peine et fut recueilli à la cure. L'assemblée de Lutry était dirigée par MM. Eytel, Meystre et J.-L.-B. Leresche. « Quelques cents hommes, vaudois, allemands, les communistes en foule, étaient descendus de Lausanne à Lutry, faisant flotter un drapeau sur lequel on lisait : *Le peuple est souverain*. Ils remontèrent, le soir, en plus grand nombre, jusque sur la place de la Riponne, où ils entonnèrent un chant, à peu de distance du château, dans lequel le grand conseil devait s'assembler le lendemain[3]. »

En même temps que les assemblées populaires répandaient dans le pays de l'agitation et de l'inquiétude, la presse radi-

[1] *Gazette de Lausanne*, 1845, N° 12, 11 février.

[2] Style de la *Gazette de Lausanne*, N° 12, 11 février.

[3] [L. Vulliemin], *Le 14 février*, pag. 18.

cale se montrait d'une violence inouïe. Dans des articles haineux, le *Nouvelliste vaudois* excitait le peuple contre les *méthodistes* qu'il appelait les *jésuites protestants*, tandis que le *Courrier suisse* était représenté comme le soutien des jésuites à Fribourg, dans le Valais, à Schwytz, à Lucerne, etc[1].

C'est dans ces circonstances que s'ouvrit la session extraordinaire du grand conseil; session bien courte quant à sa durée, mais considérable quant à ses résultats, soit pour le canton de Vaud, soit pour la Suisse elle-même.

VII

Le mardi 11 février 1845 le grand conseil du canton de Vaud se trouvait réuni sous la présidence de M. *L. Frossard*. L'appel nominal avait constaté l'absence de dix-huit députés seulement. Le président, après avoir ouvert la session par quelques mots sur la gravité de la situation, déposa sur le bureau des pétitions relatives à l'appel des jésuites à Lucerne. Vingt-huit mille neuf cent quatre-vingt-neuf citoyens demandaient que le grand conseil se prononçât pour l'expulsion des jésuites de la Suisse; mille huit cents seulement recommandaient l'adoption du préavis du conseil d'état. C'est dans ce sens également que parlaient trois cent quatre-vingt-douze Vaudois catholiques.

Sur la proposition de M. *Adolphe Burnand,* député de Moudon, la commission chargée de rédiger le projet d'instructions pour les députés à la diète extraordinaire fut nommée par le grand conseil au scrutin de liste et à la majorité des suffrages. Elle était de sept membres, dont un seulement faisait partie du conseil d'état. C'étaient MM. *Briatte*, *Fraisse*, *de Miéville*, conseiller d'état, *Longchamp*, *Pittet*, avocat, *Golay*, préfet, et *Wen-*

[1] *Nouvelliste vaudois*, 1845, N° 11, 7 février. (*Des manifestations populaires, de la Gazette de Lausanne et du Courrier suisse.*)

ger. MM. Briatte et Fraisse ayant obtenu le même nombre de suffrages, le sort décida que M. Fraisse serait rapporteur.

Le lendemain, 12, le grand conseil comptait à peine quelques sièges vides. Les pétitions arrivées depuis la veille sur le bureau augmentèrent de deux mille trois cent quarante-quatre le chiffre des citoyens qui demandaient l'expulsion des jésuites et de cinq cent cinquante et un celui des adhérents au préavis du conseil d'état. L'ordre du jour appelait le rapport de M. Fraisse sur le projet d'instructions aux députés à la diète.

Ce projet, élaboré par le conseil d'état, s'exprimait ainsi :

« Vu le pacte fédéral et l'état actuel des faits, la députation n'adhérera pas, au nom du canton de Vaud, aux arrêtés qui pourraient être proposés tendant à l'expulsion de l'ordre des jésuites de la Suisse par décision obligatoire de l'autorité fédérale. Elle n'adhérera pas à la proposition du directoire.

» Elle exprimera le vif désir que Lucerne fasse à sa position fédérale, à la paix de la Suisse, au calme et à l'union des citoyens, le sacrifice de son décret appelant les jésuites.

» Elle pourra même, selon les circonstances et si elle le juge convenable, voter pour qu'une invitation amiable soit adressée en ce sens à Lucerne par la diète.

» Elle réservera les mesures que le canton de Vaud pourrait être appelé à prendre si de nouveaux faits surgissaient, et référera s'ils sont de nature à modifier la présente instruction. »

Le reste du projet contenait les instructions relatives aux corps francs et aux pouvoirs généraux de la députation. Le préavis de la minorité de la commission, représentée par M. Briatte, portait ce qui suit :

« Considérant que l'appel des jésuites dans le canton de Lucerne et l'existence de cet ordre dans d'autres cantons, troublent la paix du pays et portent une grave atteinte à la sûreté de la Suisse, la députation, faisant application des articles 1 et 8 du pacte fédéral au cas actuel, votera l'expulsion générale de l'ordre des jésuites de la Suisse entière.

» Toutefois, si cela devient nécessaire pour obtenir une majorité de la diète dans le sens indiqué, la députation pourra se joindre aux propositions qui s'éloigneront le moins de la présente instruction et même en prendre l'initiative.

» Dans le cas où les invitations amiables et les sommations péremptoires demeureraient sans résultat et que l'emploi des armes devînt nécessaire pour exécuter l'arrêté, la députation référera au grand conseil.

» Elle pourra toutefois voter d'autres moyens de coercition. »

La majorité de la commission conseillait l'adoption de l'instruction proposée par le conseil d'état, en ajoutant à la fin du troisième paragraphe ces mots : « Elle pourra se joindre à toute démarche faite pour arriver à la réalisation de ce désir. »

La discussion s'ouvrit alors sur la question de l'expulsion de l'ordre des jésuites.

M. le conseiller d'état *Ruchet* prit le premier la parole. Après avoir fait ressortir l'importance de la question pour l'avenir du canton de Vaud, après avoir proclamé bien haut ses sentiments personnels de répulsion à l'égard des jésuites et approuvé la pensée généreuse du peuple désireux de se débarrasser du mal, l'honorable président du conseil d'état s'appliqua à montrer que toute une partie de la question ne pouvait être populaire, c'était celle du droit fédéral. « On rend, dit-il, un mauvais service à la cause libérale en se plaçant à côté du droit, car se placer à côté du droit est un mauvais moyen.... Le pacte souffre souvent des interprétations différentes et de bonne foi, mais, à nos yeux, il ne donne pas le droit d'expulser les jésuites dans les circonstances actuelles. » En 1844, la Suisse avait repoussé la proposition d'expulser les jésuites; elle l'avait fait à une très grande majorité. Il y avait maintenant danger à accroître la force de la réaction ; on y perdrait Soleure et Saint-Gall, après avoir perdu Lucerne et le Valais. Depuis l'année précédente, une vive irritation s'était manifestée d'un bout de la Suisse à l'autre; mais si cela indiquait un changement dans

l'opinion du peuple, cela ne constituait pas un changement du droit. La compétence excessive qu'on songeait tout à coup à accorder à la diète, pouvait être tournée contre le canton de Vaud, exposé ainsi à voir la diète se mêler de ses affaires toutes les fois qu'une minorité prétendrait qu'on avait violé la constitution.

M. Ruchet reconnaissait que le préavis du conseil d'état ne remédiait point à toutes les chances malheureuses, qu'il laissait subsister bien des dangers. Mais le préavis de la minorité présentait, selon lui, des chances encore plus fâcheuses. D'une manière ou de l'autre, la guerre était possible, mais avec un arrêté de la diète, elle était certaine. « Ici, messieurs, dit en terminant M. Ruchet, je ne puis que regretter l'erreur où paraît être notre population. Elle veut l'union en Suisse, et elle croit qu'en chassant les brouillons on ramènera la paix ; elle est persuadée que nos Confédérés, un moment égarés, nous reconnaîtront bientôt comme leurs libérateurs et nous remercieront de les avoir débarrassés des jésuites. Ce sont des illusions. Il y a sans doute dans les cantons catholiques des minorités libérales qui n'aiment pas les jésuites, et encore n'est-il pas sûr que ces minorités ne se réunissent pas à la majorité pour défendre la souveraineté cantonale attaquée, comme cela est arrivé à Lucerne. Mais les majorités sont décidément ennemies de toute intervention.... L'union des Confédérés, messieurs, est le mot d'ordre des beaux jours, des fêtes, des tirs, des sociétés. J'ai voulu, quant à moi, m'en souvenir dans les mauvais jours, et je n'ai pas honte de parler de paix à cette heure dernière.... On dit que c'est une politique timide. Je ne sais pas ce que c'est qu'une politique courageuse, mais ce que je sais, c'est que jamais je n'ai fait acte de plus grand courage que le jour où j'ai voté comme je le fais ; car j'ai sacrifié alors mes inclinations, une foule de considérations auxquelles j'attache beaucoup de prix, et ma popularité. Je ne suis pas de ceux qui

font fi de la popularité; je suis du peuple et j'aime à être bien avec le peuple. On dit que c'est une politique mesquine ; je crois que c'est une politique généreuse. On dit que c'est une politique antinationale, je crois que c'est une politique nationale fédérale. Ah ! j'entends les réponses, j'entends surtout la grande voix du dehors qui accuse et qui condamne ! Le temps jugera. J'en appelle du peuple de 1845 au peuple de 1847. Oui, l'avenir jugera, non pas des intentions, elles peuvent se juger dès à présent, mais des raisons et des prévisions. Puisse la justification qu'il apportera n'être ni trop prompte ni trop éclatante ! Les hommes et leur amour-propre ne sont rien; ce qui importe, c'est le bien de notre commune et chère patrie.... »

VIII

Parmi les orateurs qui appuyaient de leur parole le préavis du conseil d'état, il faut citer, après M. Ruchet, M. *de Miéville*, conseiller d'état. Cet orateur, qui succédait dans l'ordre de la discussion à M. Druey, opposa, non sans malice, le langage actuel de ce dernier au langage qu'il tenait quelques mois auparavant lorsqu'il disait : « Aucun article du pacte ne donne à la diète un pouvoir aussi exorbitant, aussi destructif de la souveraineté cantonale.... De grâce, ne nous faisons pas jésuites pour combattre les jésuites, cela ne vaut pas mieux que le despotisme au profit de la liberté. Est-on sûr que quand on aura chassé les jésuites, on sera délivré du jésuitisme?... Les seules armes efficaces contre le jésuitisme, ce sont celles de la raison, une philosophie et une religion qui le surmontent en satisfaisant à tous les besoins de l'esprit humain, celui de croire comme celui de penser[1]. » M. de Miéville plaida énergiquement la cause de la souveraineté cantonale. C'était en recourant à la violence

[1] *Nouvelliste vaudois*, 1844, 7 juin.

qu'on avait ranimé le libéralisme à Lucerne et ce qu'on demandait aujourd'hui n'était autre chose qu'une répression préventive. Pour une croisade, ne fallait-il pas attendre une meilleure cause, et ne pas se placer hors du droit?

Selon M. *Ed. Secretan*, le moyen proposé par la minorité de la commission était illégal; rien n'autorisait à invoquer le pacte pour intervenir dans les affaires intérieures du canton de Lucerne. L'histoire de la Confédération suisse nous montre qu'elle repose sur deux bases sans lesquelles, avec ses grandes variétés de mœurs, de langue, de nationalité, de religion, il est impossible qu'elle subsiste. Ces deux bases sont : la souveraineté cantonale et la liberté confessionnelle. Or les cantons catholiques n'accepteraient point une résolution confessionnelle qui leur serait imposée par une majorité protestante. La guerre civile était donc certaine avec le conclusum proposé par la minorité, tandis qu'une invitation amicale pourrait être écoutée. Poussé par ces motifs, qu'il avait développés avec éloquence, M. Secretan votait donc avec la majorité du conseil d'état.

Il en était de même de M. *Golay*, préfet d'Echallens, qui, dans un discours plein de bon sens, justifia son vote en présentant la question comme relevant du droit cantonal pur, sans exception. A ses yeux donc, les conclusions de la minorité étaient contraires au droit fédéral, elles n'étaient pas justifiées par les circonstances et elles conduisaient à la guerre civile. En revanche, l'instruction proposée par le conseil d'état, avec la légère modification apportée par la commission, satisfaisait à toutes les exigences de la situation.

Dans les rangs des orateurs qui, dans cette première partie de la discussion, soutinrent au sein du grand conseil le préavis du conseil d'état, il faut faire une place à part à M. *Fraisse*, ingénieur cantonal, qui se vit contraint de quitter momentanément son pays, après avoir été destitué de ses fonctions, parce qu'il s'était exprimé de la manière suivante au sujet des péti-

tions contre les jésuites : « Je pose en fait qu'à part le district d'Aigle où les événements du Valais ont causé une vive irritation, la grande majorité des signataires ne savait pas que l'expulsion des jésuites aurait pour conséquence la guerre civile. Non, le peuple du canton de Vaud ne veut pas la guerre civile. L'honorable préopinant (M. Ch. Veillon) pense que, si elle éclate, nous pourrions dire au peuple : « Nous n'en avons pas » la responsabilité, c'est vous qui l'avez voulue. » Non, ce n'est point ainsi que le peuple entend le droit de pétition. Le peuple nous exprime ses vœux, ses sympathies, mais il entend que nous fassions usage de nos lumières. A vous, nous dit-il, à qui nous avons confié nos plus chers intérêts, à vous la discussion, l'appréciation approfondie de nos sympathies et de nos vœux. Si notre vote entraîne la guerre civile, le peuple nous répondra : « Nous vous avons exprimé un vœu, nous ne vous avons » point intimé d'ordre. » Les représentants du peuple ne sont pas seulement des porteurs de pétitions. Nous sommes ici pour nous servir de nos lumières ; le peuple, en nous nommant, nous en a donné le droit, il nous en a donné l'ordre. Si, après mûre délibération, nous jugeons que les pétitionnaires sont dans l'erreur, notre devoir est de le dire. Beaucoup de pétitionnaires ne connaissent pas toutes les difficultés de la question fédérale, et vous en voyez aujourd'hui qui, après l'avoir étudiée, se rétractent.

» J'ai la conviction que le grand conseil peut, par son vote, prévenir le plus grand des malheurs, la guerre civile. Si elle éclate, le grand conseil aura fait son possible pour le maintien de la paix, et alors nous prendrons l'uniforme avec la confiance et l'énergie d'hommes qui ont rempli leur devoir. »

D'autres orateurs succédèrent à M. Fraisse, et, comme lui, votèrent le préavis du conseil d'état. Ainsi firent MM. *Pellis*, avocat, et *Descombaz*, pasteur. Un collègue de ce dernier, M. *Simonin*, d'Aubonne, dans un de ces discours quasi-humo-

ristiques dont il avait l'habitude et, semble-t-il, le monopole, mêlant volontiers le plaisant au sévère, se rangea à l'avis des préopinants parce qu'à ses yeux les jésuites, chassés de partout, étaient pourtant « *inchassables!* »

IX

Dans cette importante discussion, M. *Druey* était tout naturellement désigné pour ouvrir le feu contre le préavis de la majorité du corps dont il faisait partie. Il le fit longuement, habilement. Toute son argumentation tourna autour de cette question : la Confédération a-t-elle le droit d'obliger les cantons qui ont chez eux l'ordre des jésuites ou qui l'ont appelé, à l'expulser? Pour l'orateur, cela ne faisait pas l'ombre d'un doute. Les articles 1 et 8 du pacte établissaient nettement la compétence de la Confédération. Il importait fort peu à M. Druey de se mettre sur ce point en flagrante contradiction avec lui-même. L'année précédente, il avait effectivement voté en diète contre la proposition d'Argovie d'expulser les jésuites de la Suisse, mais les temps étaient autres et, dans sa pensée, il n'y avait rien d'absolu dans l'instruction qu'il avait rédigée en 1844. Nouveau fait, nouveau conseil. Le *droit*, qui faisait défaut en juillet 1844, existait *maintenant*, en février 1845. « Y a-t-il actuellement danger à la présence des jésuites en Suisse? voilà la question, demandait M. Druey. Ce danger, répondait-il, vu la fermentation qui règne en Suisse par suite de l'appel des jésuites à Lucerne, est hors de doute. La diète est donc compétente pour ordonner l'expulsion de l'ordre, afin de faire disparaître la cause des troubles. »

M. Druey insistait sur ce point que la souveraineté des cantons n'était pas absolue, que, sans les restrictions apportées à la souveraineté cantonale, il n'y aurait point de Confédération

possible, qu'il n'y aurait qu'anarchie. La compétence de la diète dépendait donc des faits et de leur gravité. La liberté religieuse elle-même n'était pas plus absolue que d'autres libertés, parce que, dans ce monde, il n'y a pas seulement l'église, mais aussi l'état. L'ordre des jésuites n'est point une institution catholique, puisqu'il n'existait pas avant la réformation et qu'il a été supprimé par le saint-siège ; les catholiques doivent donc aux protestants de poser cette arme. « Les armes spirituelles, ainsi s'exprimait encore M. Druey, sont loin de suffire, comme on le prétend, pour combattre les jésuites[1]. J'aime beaucoup ces armes-là, car ce sont celles de la raison que je mets au-dessus de tout. Mais il ne faut pas oublier qu'il y a aussi les passions, nobles ou ignobles, sans lesquelles rien de grand ne se fait dans le monde. Et puis, il n'y a pas rien que l'esprit, il y a aussi la matière. Quand on combat, ce doit être à armes égales. N'opposer que les armes spirituelles à une corporation qui étouffe l'intelligence, qui repousse les lumières, qui n'admet que l'obéissance aveugle à l'autorité de son chef, qui use du poison et du poignard dans l'occasion, c'est être dupe. »

Quant à la guerre civile, M. Druey prétendait qu'elle était certaine si le préavis de la majorité l'emportait. Seulement, au lieu d'être régulière et prompte, elle serait irrégulière, sanglante, vu l'irritation qui régnait dans certains cantons, en Argovie, entre autres, et les plans connus des volontaires et des corps francs. Ce serait le désordre, l'anarchie fédérale. Les orateurs qui plaidèrent la cause soutenue par M. Druey ne firent guère que reproduire les motifs et l'argumentation de leur chef. Ce fut particulièrement le cas pour MM. *Briatte*, *Blanchenay*, conseiller d'état, à l'éloquence un peu abrupte, *Veret*, préfet de Nyon, au langage beaucoup plus fin, délié,

[1] M. Druey l'avait *prétendu* lui-même. (Voy. plus haut la citation faite par M. de Miéville.)

aristocratique même. Pour lui, voter avec la minorité de la commission, c'était voter avec l'immense majorité du peuple vaudois. C'est dans le même sens que parlèrent encore MM. *Ch. Veillon*, *de la Rottaz*, *Desloës* et *Wenger*.

La discussion avait été longue, calme, lumineuse, mais la question était d'une extrême gravité; elle demandait à être mûrement étudiée. Après huit heures de séance, l'assemblée étant fatiguée, d'autres députés se proposant encore de prendre la parole, la discussion fut ajournée au lendemain.

X

La séance du jeudi 13 février devait être non moins longue que celle du jour précédent, plus agitée et plus décisive. Les deux camps sont en présence, décidés à donner encore une fois à leurs arguments tout le poids que les circonstances leur prêtent et à l'emporter de haute lutte. On sent du reste que quelque impatience se mêle à l'exposé des opinions : des débats personnels s'engagent entre plusieurs députés; des accusations trop directes provoquent des répliques irritées, acerbes. Du côté du conseil d'état se rangent douze orateurs, du côté opposé, huit seulement, et, parmi eux, il n'en est qu'un seul qui envisage la question sous toutes ses faces, c'est M. Druey. A la vérité, dans cette mémorable, dans cette solennelle discussion à laquelle le grand conseil presque au complet, — huit membres seulement étaient absents, — se livra durant plus de huit heures consécutives et en présence d'une tribune qui ne désemplit pas, bien des considérations déjà présentées la veille furent reproduites, bien des raisons déjà exposées furent invoquées de nouveau. C'était inévitable. Nous résumerons donc cette seconde discussion plus brièvement encore que nous n'avons résumé la première.

Dans la conviction des soutiens du gouvernement, adopter l'avis de la minorité, ce serait jeter de l'huile sur le feu; les pétitionnaires, tout en voulant, comme tous les membres du grand conseil, voir la Suisse débarrassée de la corporation des jésuites, ne voulaient pourtant pas aller jusqu'à la guerre. Le rôle du canton de Vaud était donc tout tracé, c'était un rôle de médiateur. Il résultait de tout ce qui avait été dit que la diète n'était nullement compétente pour expulser l'ordre des jésuites par une décision fédérale. Se borner à faire un appel pressant, mais tout amical, au patriotisme, aux sentiments fraternels des cantons catholiques, serait un moyen bien plus sûr d'obtenir les concessions désirées. Les libertés religieuses et politiques étaient en jeu dans cette immense question, l'indépendance cantonale pouvait s'y trouver compromise; sous tous ces rapports, il valait bien la peine de faire une sommation amiable et d'attendre des faits qui, d'ailleurs, allaient éclater avant qu'il fût longtemps. Ce qu'on proposait contre les jésuites, n'était autre chose qu'une seconde édition de la loi du 20 mai, appliquée à un canton éloigné et à une religion qui n'était pas celle des Vaudois. Ainsi s'exprimèrent entre autres MM. *Henchoz*, *Dapples*, conseiller d'état, *Fraisse*, *Pellis*, *Boisot*, conseiller d'état, *L. Curtat*, *Chappuis-Veillon*.

Du côté de la minorité, on insista de nouveau, et plus fortement encore que la veille, sur l'immense danger que l'introduction des jésuites au cœur de la confédération faisait courir à la Suisse entière. A cette occasion, M. *Druey* prononça un fort long discours, au cours duquel il communiqua à ses collègues des chapitres entiers des instructions secrètes (*monita secreta*) des jésuites : communications destinées par l'orateur à faire connaître comment l'ordre des jésuites procède pour atteindre à la domination spirituelle et temporelle du monde, quelle est son immense activité *politique*. Pour M. Druey, la question était celle-ci : « L'existence de l'ordre des jésuites en Suisse, le fait

même de leur appel à Lucerne, abstraction faite de l'innocence ou de la culpabilité des individus, sont à eux seuls des faits qui compromettent la sûreté de la Suisse, puisque cette existence de l'ordre, cet appel ont causé une fermentation générale en Suisse, armé les cantons et les partis les uns contre les autres, troublé la paix du pays. » Si l'avis de la majorité était admis, M. Druey ne doutait pas un instant que quatorze mille Argoviens n'envahissent le territoire de Lucerne, que la guerre civile n'éclatât ainsi, mais une guerre de partisans, de corps francs, infiniment plus redoutable qu'une guerre faite sous la haute direction de la diète.

C'était là l'opinion de tous les orateurs de la minorité. Avant ou après M. Druey, ils affirmaient qu'alors même que les jésuites n'eussent pas troublé la Suisse, ils la troubleraient infailliblement, que les privilèges de leur ordre attaquaient directement les principes et les gouvernements démocratiques. D'ailleurs, que signifiaient ces trente ou trente-deux mille pétitionnaires? N'était-ce pas là cette *vox populi, vox Dei*, voix sacrée à laquelle il faut obéir, souveraineté populaire devant laquelle il faut s'incliner? Ainsi parlèrent MM. *Gaudard*, *Bourgeois*, de Lucens, *Pittet*, *Delarageaz*, *Schopfer*, etc.

Dans ce conflit d'opinions contradictoires, à quel parti s'arrêterait le grand conseil? Voterait-il le préavis du conseil d'état? Se rangerait-il à l'avis de la minorité? Il semblait bien difficile qu'il sortît de pareils débats un vote quelque peu unanime, net, précis, positif. Et cependant combien cela aurait été désirable! Mais, dans le cours de la discussion, un orateur s'était levé, et, bien que son opinion n'eût été soutenue par aucun des orateurs qui lui succédèrent, bien même qu'elle eût été combattue par plusieurs, c'est cette opinion pourtant qui devait emporter les suffrages. M. *Verdeil* estimait que ni les instructions du conseil d'état ni celles de la minorité de la commission ne plaçaient le canton de Vaud dans la position de médiateur entre les partis. En conséquence, l'honorable député

proposait, comme amendement au préavis du conseil d'état, l'opinion de minorité de M. le conseiller d'état *Muret*, c'est-à-dire une invitation amiable et pressante à l'état de Lucerne pour l'engager à ne pas donner suite à son décret relatif à l'introduction de l'ordre des jésuites dans son canton. C'était là une de ces résolutions dilatoires, comme la qualifia un des orateurs du grand conseil, qui, surtout en des temps agités, ont le tort de ne rien résoudre, de ne contenter aucun parti et de ne pas permettre de prendre une position forte. Cependant cent trois voix contre soixante-quatre firent pencher la balance en faveur de l'amendement proposé. C'est pour arriver à un tel résultat que les représentants du peuple avaient discuté pendant deux longues journées et qu'il avait été fait une si énorme dépense d'érudition, d'arguments pour et contre et d'éloquence! Quatre-vingt-dix-sept voix contre quatre-vingt-une avaient repoussé l'avis de la minorité de la commission.

Les autres paragraphes des instructions relatifs aux corps francs, à l'amnistie demandée par les réfugiés lucernois et aux pouvoirs généraux, paragraphes d'une importance secondaire, furent adoptés presque sans discussion.

Il ne restait plus au grand conseil, pour remplir son programme, qu'à nommer les députés à la diète. MM. de Miéville et Ruchet se refusèrent à porter en diète les résolutions de l'assemblée. M. *Druey* fut nommé premier député par quatre-vingts suffrages. Il accepta et fut aussitôt assermenté. Le vote de l'amendement Verdeil ne le satisfaisait qu'en partie, mais il y voyait un progrès dans le sens de l'instruction de la minorité. Au besoin, il déclarait même qu'il engagerait sa responsabilité *au risque d'être blâmé, désavoué!* Depuis quatorze ans qu'il était au pouvoir, il avait vu en effet qu'il était des cas où il fallait engager sa responsabilité! Quatre-vingts suffrages furent également acquis à M. *Briatte*, qui fut ainsi adjoint à M. Druey comme second député. La session extraordinaire était close.

XI

Pendant que les mandataires du peuple délibéraient, les représentants d'une fraction du peuple s'étaient assemblés de leur côté. On allait et venait du château au Casino et du Casino au château. Les discours prononcés en grand conseil étaient reproduits dans l'assemblée populaire, mais le plus souvent altérés; celui de M. Fraisse étrangement.... Il s'agissait de perdre le grand conseil comme on avait fait du conseil d'état, et l'on ne devait pas avoir grand'peine à y parvenir, car on ne lui avait laissé d'autre alternative que de se courber devant le grand nombre des pétitionnaires ou de paraître s'insurger contre le vœu du peuple. Indépendant, il était criminel; soumis, il était discrédité. Lorsqu'on sut qu'il avait trouvé un moyen terme, il n'en resta pas moins convaincu du crime de lèse-majesté populaire [1].

Jusqu'à la veille de la réunion du grand conseil, le gouvernement n'avait pas désespéré de maintenir l'ordre public. Il se confiait dans le bon sens du peuple, bien qu'il sût tout ce qu'on faisait pour l'égarer. Aussi avait-il rejeté la proposition de lever deux bataillons pour protéger l'indépendance des délibérations du grand conseil. Malgré tout, les amis du gouvernement n'étaient pas sans inquiétude sur le vote qui interviendrait, dans le cas où ce vote, comme on pouvait le présumer, serait conforme au préavis du conseil d'état sur le côté inconstitutionnel de la proposition du directoire. On connaissait l'existence du parti extrême qui faisait tous ses efforts pour que cette question si impopulaire des jésuites fût le tombeau du gouvernement tout entier. A la tête de ce parti était le conseiller d'état *Druey*. En toute occasion, il se séparait ostensiblement de ses

[1] [L. Vulliemin.] *Le 14 février*, pag. 22.

collègues et, dans la circonstance actuelle, il ne devait pas faire défaut à cette tactique.

A peine la décision du grand conseil était-elle connue, qu'il se produisit au chef-lieu du canton une vive agitation dans les rues, les cafés, les lieux de réunion. Un grand nombre de citoyens, parmi lesquels quelques grands conseillers, se rendirent au Casino. Là, après les discours menaçants auxquels nous avons fait allusion plus haut, l'assemblée témoigna d'une violente exaspération que M. Druey lui-même ne parvint pas à calmer, quoiqu'il prît l'engagement de voter en diète selon le vœu populaire. C'est alors qu'une voix se fit entendre : *le feu au Signal*. C'était un appel à l'insurrection préparée déjà par les chefs du parti radical. Aussitôt la foule, se portant au Signal, y alluma un feu immense, que vinrent alimenter les bancs et les arbres, victimes d'un véritable vandalisme. On voyait tout autour se dessiner une multitude agitée et on l'entendait qui remplissait l'air de ses cris. Les plus échauffés parlaient d'aller mettre le feu au château [1].

[1] En 1847 a paru à Leipzig un ouvrage qui jette un certain jour sur la révolution de février. Ce sont les mémoires d'un membre actif de la *Jeune Allemagne*, renvoyé du canton en 1845, *Wilhelm Marr*. Voici comment l'auteur décrit certaines scènes dont il a été témoin oculaire : « Le jeudi 13 février, j'étais au Casino, lorsque, à six heures du soir, on vit entrer dans la salle les conseillers d'état Druey et Blanchenay, les avocats Eytel et Blanchenay, MM. Leresche et Delarageaz et autres radicaux. Ils furent accueillis par les cris : au Signal! mettons le feu au Signal! Il se passa un temps assez long avant qu'il fût possible de prendre la parole. Enfin Druey obtint un peu de silence et commença son discours par une introduction purement révolutionnaire : « Citoyens, on n'a pas respecté les trente-deux mille signatures, on » n'a pas respecté l'immense majorité du peuple vaudois, on a violé la souveraineté » du peuple ! » A ces paroles, il fut interrompu par une explosion de fureur : *Au Signal! au Signal!* Mais Druey changea tout à coup de batterie. Il conjura les gens du Casino de ne pas se rendre au Signal : « On m'a nommé député à la diète, dit-il, » j'ai mes instructions, mais je dirai quelle est la volonté du peuple ! » Quand il eut fini, je profitai de la proximité où j'étais de l'orateur pour lui glisser à l'oreille quelques mots en allemand : « Battez le fer pendant qu'il est chaud ! Vous voyez bien » que le peuple veut agir ! — Nous sommes trop faibles ; ça ne va pas! » telle fut

A partir de ce moment, des inquiétudes sérieuses se firent jour au sein de la population et du conseil d'état lui-même. Celui-ci prit des mesures qui ne pouvaient être qu'impuissantes et inefficaces, grâce, en particulier, à deux membres du conseil, MM. Druey et Blanchenay, qui, à cette heure même, protestèrent contre une trop tardive détermination. L'arrêté qui mettait l'élite de piquet et appelait six bataillons sous les armes fut expédié en hâte à toutes les communes du canton. Le commandement en chef fut donné au colonel Bontems; le lieutenant-colonel Nicollier fut nommé chef d'état-major, et M. Félix Marcel commandant de place. Une proclamation fut adressée au peuple. Le conseil d'état annonçait à ses concitoyens que le grand conseil, après deux jours de mûres délibérations, avait adopté, sur la question des jésuites, des instructions conformes aux vrais intérêts du canton et de la Confédération tout entière. Mais que, à peine le grand conseil venait de se séparer, après la nomination des députés à la diète, un rassemblement populaire considérable s'était formé au chef-lieu dans des vues hos-

sa réponse. « Venez, me dit mon propriétaire, M. M***, en me prenant par le bras. » — Où ? — Au Signal. — Je crains que nous ne soyons pas appuyés. — On verra ! »

» Nous trouvâmes un bûcher tout préparé. Un homme placé auprès haranguait les assistants. Il me parut résulter de ses discours et de sa hardiesse que c'était un agent provocateur de la coterie Druey, et que la modération de ces messieurs n'était qu'une comédie à l'effet de les tirer d'embarras, au cas que la révolution vînt à échouer. »

Les patriotes qui entouraient le bûcher hésitaient encore. Mais Wilhelm Marr s'adressant à eux, leur dit : « Ecoutez, messieurs, ce sont vos orateurs qui ont provoqué le mouvement, et maintenant, voyant le peuple en train, ils reculent. Au point où les choses sont arrivées, il faut bien risquer tout. » A peine avait-il fini que de tous côtés retentit le cri : *appuyé!* Les torches volèrent sur le bûcher; et dès ce moment il n'était plus possible de revenir en arrière. Marr retourna au Casino, d'où le *comité révolutionnaire* somma toutes les personnes qui ne voulaient pas se joindre au mouvement de sortir. Marr resta. Le comité expédia des courriers toute la nuit pour appeler le peuple aux armes. Il y avait vingt-deux hommes armés au Casino, chacun avait deux cartouches.

Nous laissons à nos lecteurs le soin de tirer l'instruction que renferme ce récit. Et voilà comment se font les révolutions *nationales!!*

tiles à l'ordre légal; que des signaux avaient été allumés dans le but avoué de faire arriver des masses à Lausanne. Le conseil d'état devait donc employer les moyens que les lois mettaient à sa disposition pour maintenir et faire respecter l'ordre. Tel était le but unique de l'arrêté qu'il avait pris. Le conseil d'état espérait que les mesures auxquelles il s'était décidé ne seraient pas vaines [1].

XII

« Après avoir pris ces mesures, le conseil d'état, sans se laisser arrêter par les protestations d'un de ses membres, résolut de transporter sa séance dans un lieu plus central que le château. On se sépara à onze heures, après être convenus de se réunir à minuit, à l'hôtel des Postes.... M. Druey se rendit alors au café Morand et au Casino, où il trouva les chefs du parti radical assemblés. « C'en est fait, leur dit-il, le vin est » tiré, il faut le boire. » De nombreux messagers partirent, à la voix d'un gouvernement qui n'était pas celui de la nation, pour hâter l'arrivée des masses au chef-lieu [2]. »

Jusqu'à deux heures du matin, la nuit fut tranquille. A ce moment, un tambour, le seul qu'on eût trouvé, battait la générale et convoquait sur la Riponne tous les militaires de la banlieue. Peu d'hommes devaient répondre à l'appel.

Le vendredi 14 février, à huit heures du matin, le conseil d'état était à son poste. Dans la ville, l'agitation allait croissant. La foule se répandait dans les rues; des groupes se formaient; la petite troupe des militaires de Lausanne qui avaient répondu à la confiance du gouvernement se tenait rangée devant l'hôtel

[1] Cette proclamation et l'arrêté, rédigés dans la nuit du 13 au 14 février, portaient la date du 14 et étaient signés : *Ruchet*, président du conseil d'état, et *Gay*, chancelier.

[2] [L. Vulliemin.] *Le 14 février*, pag. 25.

de ville. Elle s'accrut, mais non sans peine, grâce à la pression exercée sur les hommes qui arrivaient des maisons foraines et qu'on entraînait dans les cabarets. Cependant, vers dix heures, les contingents des villages voisins de Lausanne, celui d'Echallens, ainsi qu'un demi-bataillon de Lavaux, se trouvèrent réunis sur la place du château. Ils avaient eu, pour arriver jusque-là, à résister aux sollicitations pressantes, réitérées, d'une multitude qui essayait de les détourner du chemin du devoir pour les diriger sur le Casino.

Tandis que les troupes appelées par le conseil se réunissaient avec difficulté et prenaient lentement position auprès du siége des autorités cantonales, le président du grand conseil, M. L. Frossard, accompagné d'un certain nombre de membres de ce corps, se rendait au château. Il avait vu les hommes, jusqu'alors réunis au Casino, en sortir bannières déployées et musique en tête, et se promener ainsi dans les principales rues de la ville. L'heure d'une collision fatale entre concitoyens semblait sur le point de sonner, et les membres du grand conseil qui escortaient leur président allaient prier le conseil d'état de convoquer aussitôt le corps législatif et de soumettre de nouveau à ses délibérations la question au nom de laquelle on soulevait les masses. Le conseil d'état, tout en refusant de renvoyer les troupes déjà arrivées à Lausanne et qui semblaient être absolument indispensables au maintien ou au rétablissement de l'ordre ainsi qu'à l'indépendance des délibérations des conseils, convoqua le grand conseil pour le lendemain à onze heures. « Une proclamation devait faire connaître au peuple ces résolutions; M. Druey se chargea de la formuler. Le conseil d'état, aux termes de ce qu'il écrivit, révoquait les mesures qu'il avait prises, ordonnait le licenciement des troupes, et convenait de les avoir appelées dans le but de comprimer les vœux du peuple. Les collègues de M. Druey se soulevèrent en l'entendant leur prêter un langage aussi contraire à l'honneur et leur dicter une

ligne de conduite aussi différente que celle qu'ils avaient résolu de suivre. Vainement M. Druey s'agita, se répandit en menaces et fit tomber la responsabilité de ce qui allait advenir sur la tête des hommes qui refusaient, disait-il, de l'empêcher; vainement il dit avoir été témoin, dans ses allées et venues du château au Casino, de l'exaspération des esprits et de la disposition des milices à sympathiser avec le peuple[1], le conseil persévéra dans sa résolution de maintenir les troupes sous les armes[2]. »

XIII

Les soldats, rangés sur la place du château, les pieds dans la neige, dans une inaction forcée, étaient devenus le point de mire des émissaires de l'assemblée du Casino. Un laisser aller par trop grand, surtout dans de pareilles circonstances, permettait aux *bourgeois* de pénétrer dans les rangs de la troupe, et les fauteurs de la révolution en train de s'accomplir profitèrent habilement de ce laisser aller pour inspirer aux représentants de l'ordre des sentiments de révolte contre l'autorité établie. Pour faire cesser cette dangereuse pression, le demibataillon fut conduit par son chef sur la place de la Riponne. La foule l'y suivit et ne tarda pas à se mêler de nouveau à ses rangs et à lui faire entendre les mêmes perfides conseils.

Tout à coup, peu après une heure, la troupe sortie du Casino, et qui avait parcouru au son du tambour la place Saint-François, la rue Pépinet et la place de la Palud, déboucha par la rue de la Madeleine sur la Riponne. Elle était conduite par MM. Eytel et Delarageaz. Dans ses rangs, on distinguait des artilleurs et des carabiniers de Lavaux. Avec eux, marchaient des

[1] M. Druey venait de rentrer dans le conseil après une longue absence. « Il avait dû, dit-il, aller chez son tailleur, commander un habit neuf. »

[2] [L. Vulliemin.] *Le 14 février*, pag. 26.

gens armés, les uns de fusils, les autres de haches; beaucoup n'avaient à la main que des bâtons; d'autres même, de simples bûches. Les communistes allemands, reconnaissables entre tous à leurs allures et à leurs physionomies étrangères, et dont la participation à la révolution du 14 février est un fait incontesté, les communistes allemands, disons-nous, formaient une partie de l'effectif de la colonne dans laquelle, en cherchant un peu, on aurait encore trouvé des repris de justice. Cette troupe, qui remplissait l'air de ses clameurs en passant auprès du bataillon déployé en ligne sur la place, se mit à crier : « A nous Lavaux ! à nous ! vive Lavaux ! » La multitude qui couvrait la Riponne répéta ce cri avec frénésie. Alors, spectacle honteux ! on vit, après un moment d'hésitation, les soldats, devenus sourds à la voix de l'honneur, répondre aux appels de la foule, et, les uns après les autres, abandonner leurs rangs. Tous, semblait-il, allaient faire défection, et le porte-enseigne lui-même s'ébranlait pour rejoindre la colonne sortie du Casino, lorsque le capitaine Chappuis, de Rivaz, menaçant l'enseigne de son épée, le fit rentrer en ligne. La petite troupe demeurée fidèle au drapeau revint prendre position dans la cour du château.

Après un temps d'arrêt, la colonne du Casino, suivie d'une foule considérable de peuple, reprit l'itinéraire qu'elle s'était tracé. Elle gravissait le Chemin-neuf, elle allait franchir la porte Saint-Maire, se trouver sur la place du château, en présence des troupes appelées à soutenir le gouvernement établi ! Une collision terrible semblait imminente; le sang allait couler !

Le sang ne coula pas ! Tandis que les choses que nous venons de raconter se passaient au dehors, le conseil d'état, de son côté, prenait une décision d'une extrême gravité. Longtemps il avait cru que le désordre n'était que momentané, que l'ordre ne tarderait pas à se rétablir, que le bon sens du peuple, et le

bon esprit de la population du chef-lieu feraient justice des menées du club du Casino. Il se trompait. Il ignorait au fond de quels puissants moyens disposaient les chefs du mouvement révolutionnaire. M. Druey avait de bonnes raisons pour en savoir, sur ce point, plus long que la plupart de ses collègues, et il ne négligeait rien du reste pour hâter la crise finale dont il attendait pour lui-même un redoublement de popularité et une augmentation de pouvoir. Aussi, quand la foule en armes se dirigea vers le château dans lequel le conseil d'état était assemblé, M. Druey, dit-on, se levant de son siége, déclara qu'il se prononçait pour le peuple et qu'on pouvait l'arrêter. Sur quoi le président, M. Ruchet, lui indiquant la porte du doigt, lui répondit avec dignité : « Monsieur, vous êtes libre de sortir! » M. Druey devait sortir en effet, accompagné de son collègue Blanchenay, mais pour annoncer à la foule menaçante qui approchait la démission du conseil d'état.

Si le conseil d'état, après le vote du grand conseil, eût voulu employer à temps la force pour dissoudre le club du Casino, il est à peu près certain que l'ordre eût été rétabli. On racontait dans le temps qu'un colonel, de poste au château, ne demandait pour cela qu'un peloton de soldats et des pleins pouvoirs pour faire feu contre les séditieux, si le cas l'exigeait, mais que le conseil s'y était refusé sous le prétexte qu'*un gouvernement ne vaut pas une goutte de sang*[1]. Arrêté par un aussi noble scrupule, le conseil d'état laissa passer le moment d'agir avec décision et d'une manière efficace. Plus tard, c'est-à-dire lorsqu'il était trop tard, le colonel Bontems ayant donné au conseil l'avis qu'il ne pouvait compter sur les milices, il ne restait en

[1] Un témoin de la révolution de février nous a assuré, comme un fait bientôt connu, que les chefs du mouvement avaient arrêté à Ouchy des bateaux, prêts à les transporter en Savoie, si, par d'énergiques mesures du conseil d'état, leur plan avait été compromis. Mais le conseil d'état n'était pas unanime.

effet au gouvernement plus d'autre parti à prendre que celui qu'il prit, l'abdication en masse [1].

XIV

C'est au moment où la colonne partie du Casino arrivait à la porte Saint-Maire et allait pénétrer sous la voûte que MM. Druey et Blanchenay, sortant de la salle du conseil d'état, parurent et annoncèrent à la foule la décision qui devait changer les cris de menaces en cris de joie. Au premier moment, cependant, il y eut quelque hésitation. « Cette décision est-elle vraie, demanda-t-on? Nous voulons la voir : Allons, marchons, entrons au

[1] Dans la séance du grand conseil du 27 janvier 1847, à propos de quelques dépenses extraordinaires sur lesquelles on demandait des explications, M. *Blanchenay*, président du conseil d'état, prétendit que ces dépenses étaient dues aux mesures prises le 14 février 1845 par le gouvernement déchu, et il ajouta : « S'il n'y a pas eu de coups de fusil tirés, à qui la faute? J'étais aux affaires à cette époque, je sais ce qu'il en est. L'intention n'a pas manqué; si cela n'a pas eu lieu, c'est parce qu'on n'a trouvé personne pour l'exécution. » A ces mots, M. le colonel *Bontems*, membre du grand conseil, se leva et dit : « C'est avec émotion que j'ai entendu les paroles qu'a prononcées monsieur le président du conseil d'état. Elles sont graves par la position qu'il a occupée et par celle qu'il occupe encore en ce moment. Il a dit que si on n'avait pas tiré des coups de fusil à la révolution, c'était parce qu'on n'avait trouvé personne pour le faire. Déjà une fois ici, au grand conseil, on a dit quelque chose qui avait rapport à cette affaire. J'ai regretté de n'avoir pas pris immédiatement la parole. Je le déclare ici solennellement : quand j'ai été appelé à l'improviste à Lausanne pour prendre le commandement des troupes, le premier ordre que j'ai reçu en arrivant fut celui de n'employer aucune violence. Cet ordre m'a été donné à diverses reprises. J'étais dans mes fonctions, je devais obéir. Mais je fus tellement surpris d'un pareil ordre, que je demandai pourquoi on m'appelait et pourquoi on mettait sur pied six bataillons; on m'a répondu que c'était pour faire une manifestation. Je le répète, et je n'ai donné à personne le droit de douter de ce que je dis : il m'a été défendu positivement d'employer la violence. Il me paraissait que le gouvernement aurait dû laisser quelque latitude à un chef militaire; il ne m'en a laissé aucune. J'ai demandé à deux reprises qu'on me permît de me défendre, on me l'a refusé. La dernière fois, c'était au moment où le peuple montait pour se rendre au château; je disais que nous ne voulions pas nous laisser assommer comme des *chiens*. Un moment

château [1]. » La colonne, en faisant violemment irruption sur la place, pouvait courir encore quelque danger; un conflit pouvait éclater brusquement entre des citoyens exaltés par un triomphe si prompt, si inattendu, si facile, et des soldats irrités des insultes qui ne manqueraient pas, semblait-il, de leur être prodiguées. Aussi vit-on, à ce moment, MM. Delarageaz et Eytel courir de rangs en rangs, parler de discipline, exhorter à l'obéissance et obtenir ainsi des leurs un calme relatif. Les vainqueurs défilèrent alors sur la place du château et en prirent possession....

Il était à peu près deux heures de l'après-midi. Les cris d'allégresse de la foule retentissaient jusque dans la salle où les anciens collègues de MM. Druey et Blanchenay venaient de dresser l'acte de leur démission et rédigeaient la proclamation qui devait témoigner officiellement de la réalité de cet acte. Le conseil d'état démissionnaire annonçait au *peuple vaudois* que les moyens de faire respecter les décisions du grand conseil étant insuffisants, il convoquait ce corps pour le lendemain

après j'appris que le conseil d'état avait donné sa démission. Je n'avais aucune sympathie pour l'ancien conseil d'état. Je n'accusais pas ses intentions, mais en général je trouvais que sa marche n'était pas populaire, qu'elle froissait les idées, peut-être les préventions du peuple.... Si on m'avait donné l'ordre de faire feu, eh bien, j'aurais obéi, je l'aurais fait contre mon cœur, mais enfin j'aurais exécuté les ordres, parce que je crois que quand un militaire reçoit des ordres d'un gouvernement légal, il doit se soumettre.... » — Le conseil d'état tombé au 14 février ne pouvait pas être plus complètement lavé des atroces calomnies que le parti victorieux avait lancées contre lui.

En réalité, le conseil d'état déchu était paralysé par ses divisions intérieures. La majorité appartenait bien à la tendance dite *doctrinaire*, mais elle avait à compter avec deux minorités; d'abord celle des radicaux extrêmes, MM. Druey et Blanchenay; ensuite, celle du tiers-parti, MM. Ruchet et Muret-Tallichet, qu'on envisageait comme des radicaux modérés ou des libéraux prononcés. Les doctrinaires avaient quelque chose de mou dans leurs décisions et leur administration. M. Ruchet, homme de tête, du reste, voyait la révolution venir, mais il pensait qu'un gouvernement comme les nôtres ne peut s'opposer à la volonté du peuple.

[1] Conf. *Gazette de Lausanne*, 1845, N° 14, 18 février.

à onze heures, et que lui-même se retirait. Pour ne point interrompre cependant la marche des affaires, le conseil resterait en fonctions jusqu'à son remplacement. Sa démission en masse entraînait celle du chancelier [1].

La foule assemblée sur la place du château une fois bien convaincue que le gouvernement avait résigné ses pouvoirs, reprit sa marche triomphale à travers les rues de Lausanne. Un homme, dont le nom jouissait à cette époque d'une certaine notoriété, M. Luquiens, éditeur du journal *le Grelot*, était enfermé depuis quelques semaines à l'hospice cantonal ensuite de condamnations réitérées pour calomnie contre des fonctionnaires publics. Luquiens était un de ces hommes comme la société en produit à la veille des révolutions populaires, instruments utiles entre les mains des habiles, et chéris de la multitude dont ils personnifient le besoin d'agitation. Un tel martyr de la bonne cause ne pouvait être oublié à l'heure de la victoire. Lors donc qu'un cri s'éleva : « Allons délivrer Luquiens! » cri répété aussitôt par des centaines de bouches, M. Druey, se donnant en cette occasion tous les airs d'un dictateur, répondit : « Allez le prendre, je vous le donne! » Luquiens délivré, porté sur les bras de la foule, fut conduit par elle, à travers la Palud et par le Grand-Pont, sur la place de Montbenon.

La multitude, qui avait parcouru en triomphe les rues du chef-lieu, une fois arrivée sur Montbenon, il se fit un grand silence. Les quelques cents citoyens qui avaient fait la révolution, mêlés à ceux qu'ils avaient, chemin faisant, entraînés dans leurs rangs, à des femmes, à des enfants, à des curieux, à des étrangers en grand nombre, prenant la place des pouvoirs légaux qu'ils venaient d'abolir, se transformèrent tout à coup, à la voix de leurs chefs, en représentants de la nation. M. Dela-

[1] L'acte de démission, portant la date du 14 février, était revêtu des signatures du président *Ruchet* et du chancelier *Gay*.

rageaz se chargea de présider cette nouvelle assemblée populaire, et comme on n'avait pas prévu qu'une tribune pourrait devenir nécessaire pour haranguer plus commodément la foule agitée, on dressa, contre un des arbres de la promenade, une échelle devenue ainsi historique. M. Delarageaz y monta le premier. Il loua les citoyens de l'œuvre mémorable qu'ils venaient d'accomplir et leur recommanda le maintien de l'ordre. Après lui, M. Druey, que sa corpulence rendait peu apte à de semblables exercices, monta, non sans peine, sur l'échelle, s'y affermit comme il put et s'écria : « Citoyens! c'est aujourd'hui le plus beau jour de ma vie, c'est celui du triomphe du peuple souverain. Lorsque le conseil d'état a décrété la mise sur pied des troupes, le citoyen Blanchenay et moi nous nous y sommes opposés de toutes nos forces et nous avons fait inscrire notre protestation au protocole. A la bonne nouvelle que les troupes, venues aux ordres du conseil d'état, lui désobéissaient [1], nous avons abdiqué. (Des voix : non, non, pas Druey!) Si, j'ai abdiqué comme les autres. (Non, non.) Les troupes sont licenciées. Le grand conseil est convoqué pour demain. Il s'agit de savoir ce que nous allons faire. Nous allons voter les résolutions que nous voulons prendre. »

XV

Prévoyant les événements qui allaient s'accomplir, M. Druey et ses amis avaient effectivement pourvu à tout. Tout avait été concerté, tout se trouva prêt. Du haut de son échelle, M. Druey, sortant de sa poche un papier, lut à la foule attentive les *résolutions* suivantes et les noms des hommes qui devaient former un gouvernement provisoire :

[1] Pouvait-on donner un plus cynique encouragement à toute désobéissance future des troupes vis-à-vis d'un gouvernement quelconque!!

L'ASSEMBLÉE POPULAIRE GÉNÉRALE DU CANTON DE VAUD,

RÉUNIE SUR MONTBENON, A LAUSANNE;

Considérant que le conseil d'état vient d'abdiquer en masse;

Considérant que le grand conseil n'a pas suffisamment déféré au vœu des *trente-deux mille* pétitionnaires demandant l'expulsion des jésuites de la Suisse entière;

Voulant aviser à l'urgence des circonstances, préserver la patrie des maux que pourrait faire naître l'absence de gouvernement et assurer l'exercice d'un pouvoir qui ait la confiance du peuple;

A RÉSOLU

à l'unanimité d'un nombre immense de citoyens :

ARTICLE 1er. L'assemblée populaire demande au grand conseil de déférer au vœu des trente-deux mille pétitionnaires en donnant pour instruction aux députés à la diète l'expulsion des jésuites de la Suisse entière et l'amnistie des réfugiés lucernois, conformément au préavis de la minorité du conseil d'état et à celui de la minorité de la commission du grand conseil.

ART. 2. L'assemblée populaire demande qu'après avoir voté ces instructions, le grand conseil se sépare, afin qu'il soit pourvu à son renouvellement intégral dans le plus bref délai possible.

Au cas où, faute d'être en nombre pour délibérer ou par d'autres causes, le grand conseil ne se dissoudrait pas lui-même, le gouvernement provisoire n'en procédera pas moins à la convocation des assemblées électorales.

ART. 3. Un gouvernement provisoire est institué pour exercer les pouvoirs que la constitution attribue au conseil d'état, en attendant l'élection d'un nouveau grand conseil et d'un nouveau conseil d'état. Ce gouvernement provisoire reçoit, de plus, des pleins-pouvoirs extraordinaires pour décider tout ce que des circonstances imprévues pourraient commander pendant le temps pour lequel il est établi.

Dans le cas où le grand conseil refuserait d'adhérer à la demande renfermée dans l'art. 1er, le gouvernement provisoire donnera à la députation à la diète les instructions qui y sont mentionnées et lui expédiera, au besoin, ses lettres de crédit.

ART. 4. Le gouvernement provisoire est composé des citoyens :

Henri Druey, ancien conseiller d'état, président;

Louis Blanchenay, ancien conseiller d'état, vice-président;

Jules Muret, ancien conseiller d'état;

Henri Fischer, membre du grand conseil;

Jean Schopfer, membre du grand conseil;

Mercier, membre du grand conseil et préfet du district de Cossonay;

Charles Veillon, membre du grand conseil;

Jacques Veret, membre du grand conseil;

Louis Bourgeois, de Lucens, membre du grand conseil.

Le gouvernement provisoire pourra siéger et délibérer pourvu qu'il y ait au moins cinq membres présents.

ART. 5. Le grand conseil qui sera élu est aussi revêtu des pouvoirs d'une assemblée constituante. Son projet de constitution qui réformera spécialement les bases de l'organisation judiciaire tant civile que pénale, et sera rédigé de manière à gêner le moins possible l'exercice de la souveraineté du peuple, sera soumis directement à la sanction des assemblées électorales de cercle, l'article 96 et dernier de la constitution ne recevant pas d'application au cas actuel.

Ainsi résolu par l'assemblée populaire générale à Lausanne, le 14 février 1845, vers deux heures après-midi.

L'attestent les citoyens soussignés, qui s'en rendent garants sur leurs têtes.

Henri Druey, ancien conseiller d'état; Louis Blanchenay, ancien conseiller d'état; Henri Fischer, membre du grand conseil; Henri-Louis Delarageaz, membre du grand conseil; Jean-Louis-Benjamin Leresche, ministre du saint Evangile; David Guignard, avocat; Jules Eytel, avocat; Jules Rochat, officier du génie; Jules Piccard, commissaire; Jeannin, membre du grand conseil; Jean-Pierre Luquiens, lithographe; Samson Milliquet, membre du grand conseil; Liengme, ébéniste; Blanchenay, avocat; Charles Reymond, aspirant du génie; Renevier-Dapples; Georges Wenger; et plusieurs milliers d'autres citoyens.

M. Druey mit, l'un après l'autre, aux voix les articles des *Résolutions*, et il n'est pas besoin de dire qu'ils furent tous votés par acclamation. Lorsqu'il commença à lire les noms des membres du gouvernement provisoire, il ne put réprimer un sourire,

très naturel du reste, puisque son nom était en tête de la liste. Tous les noms furent salués par des acclamations bruyantes. Mais M. Delarageaz n'avait point été désigné comme membre du nouveau gouvernement. La foule réclama. « Citoyens, s'écria le président de l'assemblée, si je ne suis pas dans la liste, c'est que je trouve qu'il me manque la capacité. Chacun peut jeter un grain de sable dans l'édifice et je l'ai fait. Mais faut-il que le citoyen qui s'est mis à la brèche aille plus loin? J'ai fait mon devoir. Je vous remercie de la tranquillité avec laquelle vous finissez cette journée. » M. *Eytel* ajouta : « Vous venez, citoyens, d'accomplir une œuvre sublime, une révolution à la fois complète et pacifique. Eh bien, il est un point qui n'a pas été voté positivement, mais qui est sous-entendu dans la pensée de notre gouvernement provisoire : il faut réviser les lois, entre autres les lois judiciaires, dont nous avons ici un citoyen qui a été la victime de leur mauvaise organisation. (Bravo!) » Puis M. Delarageaz, la tête découverte, reprit : « Citoyens! (Plusieurs voix : Couvrez-vous!) C'est égal, j'ai beaucoup de cheveux. (Bravo!) Notre œuvre est accomplie. Le jour est fini. Vous rentrerez chez vous en bon ordre et le plus promptement possible, afin qu'on ne puisse pas dire qu'il y ait eu du trouble. Quant aux citoyens qui sont éloignés de chez eux, on leur fournira des logements. (Bravo!) Mais tous ceux qui demeurent assez près devront s'estimer fiers de rentrer chez eux le plus tôt possible, pour que leurs parents et leurs amis, qui n'ont pas pu les accompagner, puissent les embrasser. La journée serait perdue, s'il y avait le moindre trouble. (Voix : Il n'y en aura pas! Non!) » Des voix nombreuses appelèrent l'éditeur du *Grelot*, qui ne s'était pas fait entendre et crièrent : « Luquiens! Luquiens! » Mais déjà l'on emportait l'échelle et la multitude se rangeait derrière les tambours et les drapeaux, emmenant dans ses rangs le gouvernement qui s'était constitué de lui-même et qu'elle avait accepté. Le cortège rentra en ville : il était trois heures et demie

et la *Gazette de Lausanne* pouvait annoncer à ses lecteurs du dedans et du dehors, qu'à cette heure « une révolution venait de s'accomplir, qu'un gouvernement provisoire avait été nommé, et que, depuis lors, *tout était tranquille!* »

XVI

« Telle a été l'assemblée de Montbenon, le 14 février. Ses résolutions furent censées avoir été prises par le peuple entier du canton. Les absents, c'est-à-dire les dix-neuf vingtièmes du peuple, furent supposés avoir accepté ce qu'ils laissèrent faire. Le soir on lut, affichées dans Lausanne, les *Résolutions de l'assemblée populaire générale du canton de Vaud*[1]. » Auprès de cette pièce s'en trouvait une autre; c'était une *proclamation* dans laquelle le gouvernement de Montbenon notifiait au peuple vaudois ce qui venait de se passer et l'assurait de son dévouement à la cause qui avait triomphé. Cette pièce était rédigée en ces termes :

LE GOUVERNEMENT PROVISOIRE DU CANTON DE VAUD AU PEUPLE VAUDOIS.

Citoyens!

Le grand conseil n'ayant répondu que d'une manière bien insuffisante au vœu des *trente-deux mille* pétitionnaires qui demandent l'expulsion des jésuites de la Suisse entière, la généralité des citoyens s'en est profondément émue; les masses populaires sont accourues au chef-lieu où elles ont donné essor au plus vif mécontentement; celles des milices arrivées à Lausanne sur l'appel du gouvernement n'ont pas hésité à faire cause commune avec leurs concitoyens. Le conseil d'état, éclairé sur les véritables dispositions du peuple vaudois, s'est empressé d'abdiquer en masse, après avoir convoqué le grand conseil pour demain, à onze heures du matin.

Dans cet état de choses, le nombre immense de citoyens présents à Lausanne s'est réuni en assemblée populaire générale sur la place de

[1] [L. Vulliemin,] *Le 14 février*, pag. 35.

Montbenon. Là, cette assemblée a immédiatement nommé un gouvernement provisoire, en l'investissant de tous les pouvoirs nécessaires pour aviser à l'urgence des circonstances; elle a pris les autres résolutions que nécessite l'état des choses. Ces résolutions et la composition du gouvernement provisoire sont portées à votre connaissance, citoyens, par l'acte souverain que vous lirez à la suite de la présente proclamation.

Les citoyens qui ont accepté les fonctions de membres du gouvernement provisoire ont, ils le savent, assumé une immense responsabilité. Mais un dévouement sans réserve aux intérêts de la patrie, qui est le premier devoir du citoyen, leur commandait impérieusement de faire taire les autres considérations pour répondre à la confiance des masses.

Citoyens! vous allez être appelés à faire usage de vos droits, à exprimer votre volonté souveraine en élisant un nouveau grand conseil qui nommera un nouveau conseil d'état. Les pouvoirs du gouvernement provisoire seront ainsi de courte durée. Vous êtes trop amis de la liberté et de l'ordre qui en est la garantie; vous sentez trop l'importance qu'il y a pour la commune patrie à ce que le canton de Vaud, dont la volonté s'est maintenant fait jour, demeure calme, ferme, inébranlable, en d'autres termes, uni. Vous nous aiderez à atteindre ce but par une attitude digne de la sagesse qui vous caractérise..

Exécuteurs d'une volonté supérieure, nous nous confions sans réserve à votre patriotisme.

Le gouvernement provisoire.

Lausanne, le 14 février 1845.

XVII

Pendant le reste du jour, on ne cessa de voir arriver à Lausanne des colonnes bien armées. Celles d'Aigle et de Vevey, fortes de mille cinq cents hommes, étaient conduites par le colonel Fréd. Veillon[1]. On les logea dans le temple de Saint-

[1] Dans cette occasion, les radicaux extrêmes déployèrent une très grande activité. Poussé par Druey, M. Ch. Veillon était parti le soir de Lausanne, par la diligence. A huit heures du matin, il arrivait à Aigle et à neuf heures les bandes étaient en route pour Lausanne. Sous le Châtelard, M. le pasteur Marquis essaya de les arrêter. Il prit à part les frères Veillon qui étaient en tête de la colonne et les harangua. Ces messieurs le supplièrent de se retirer, parce qu'ils ne répondraient point de leurs gens si ces derniers apprenaient la démarche de M. Marquis.

François et chez les particuliers. D'autres bandes venaient de la Côte. La nuit fut assez calme.

Le lendemain, samedi 15, la présence dans le chef-lieu d'un si grand nombre d'habitants du canton, et entre autres de beaucoup de paysans, donna à la ville une physionomie étrange. Bien des visages exprimaient la tristesse.

A onze heures, les masses, plus nombreuses et plus excitées encore que la veille, se réunirent de nouveau, sur l'invitation du gouvernement provisoire, en assemblée populaire sous la Grenette. M. Delarageaz reprit ses fonctions de président. Il s'agissait maintenant d'affermir une autorité qui pouvait être légalement contestée. Le temps pressait ; il était prudent de ne pas laisser à l'opinion publique la facilité de se reconnaître et de réagir. Aussi les promoteurs du nouvel état de choses se hâtèrent-ils de soumettre à l'assemblée ce qu'on appela le *second acte souverain.*

Cet acte était ainsi conçu :

L'assemblée populaire générale du canton de Vaud réunie à Lausanne;
Voulant remédier à l'état du pays;
Voulant aussi laisser quelque acte marqué de sa souveraineté;

A RÉSOLU

A la presque unanimité de plusieurs milliers de citoyens vaudois, d'ajouter les articles ci-après à ceux qui ont été adoptés hier :

ARTICLE 1er. Le grand conseil est déclaré dissous; il sera renouvelé intégralement dans le plus bref délai et convoqué immédiatement après qu'il sera réélu.

Les pouvoirs du gouvernement provisoire cesseront de plein droit dès que le nouveau conseil d'état sera élu et assermenté.

Le conseil d'état ayant abdiqué, les réserves qu'il a faites d'exercer provisoirement le pouvoir cessent immédiatement d'être tolérées.

Toutes les autres autorités et fonctions publiques sans distinction sont déclarées provisoires. Les fonctionnaires, de quelque rang et de quelque espèce qu'ils soient, qui n'auront pas déclaré dans cinq jours adhérer aux présentes résolutions et à celles prises hier par l'assemblée popu-

laire générale, seront considérés comme démissionnaires. Le gouvernement provisoire révoquera d'ailleurs les fonctionnaires de l'administration publique, y compris ceux attachés à l'enseignement, qui ne jouiraient pas suffisamment de sa confiance.

Art. 2. Les restrictions apportées au suffrage universel et à l'exercice des droits politiques par les articles 17 et 62 de la constitution sont supprimées.

Le gouvernement provisoire révisera la loi du 26 janvier 1832 sur la formation des assemblées électorales, de manière à rendre le scrutin plus accessible à tous et à abréger les longueurs dans les cercles populeux.

Art. 3. Le gouvernement provisoire est chargé de l'exécution des présentes résolutions lesquelles seront, ainsi que celles d'hier, publiées, affichées et insérées au *Recueil des lois.*

Au nom de l'assemblée et attestant ce qui précède,

Donné à Lausanne, le 14 février 1845.

L.-H. Delarageaz, président de l'assemblée.

Les membres du gouvernement provisoire
et plusieurs milliers d'autres citoyens.

XVIII

Comme celles du premier acte souverain, les résolutions que nous venons de transcrire furent censées être prises par le peuple vaudois tout entier, bien que plus d'un cercle n'eût peut-être pas dans l'assemblée un seul représentant. Aucune délibération ne fit ressortir qu'elles fussent dans l'intérêt général du pays. Il suffit au parti vainqueur qu'elles exprimassent la volonté de ses chefs qui surent profiter de la confusion du moment pour les faire adopter. Puis, suivi du peuple, le gouvernement provisoire monta au château pour s'en mettre en possession.

De la place du château, les masses se rendirent de nouveau sur Montbenon, où des discours chaleureux furent encore prononcés. En passant, les maisons de quelques citoyens provo-

quèrent des cris, des injures et des menaces. M. Fraisse dut s'enfuir précipitamment, gagner le Denantou, campagne de M. Haldimand, et, de là, passer en Savoie. M. Noblet, intendant des postes, n'eut que le temps de se réfugier dans une maison voisine, d'où il se rendit à Neuchâtel. Les vociférations se mêlaient au bruit des cent et un coups de canon qui annonçaient au loin le triomphe du radicalisme. Pendant ce temps, le gouvernement provisoire, en pleine possession de sa victoire, sentait le besoin d'exprimer sa joie, et il le faisait dans la *seconde proclamation* que voici :

Le gouvernement provisoire du canton de Vaud, au peuple vaudois.

Très chers concitoyens !

Les résolutions prises hier par l'assemblée populaire générale et qui vous ont été annoncées par une première proclamation, ont maintenant reçu leur exécution. Le peuple a continué d'affluer à Lausanne de toutes les parties du canton, et une nouvelle assemblée populaire générale a eu lieu aujourd'hui sur la place de la Riponne, entre onze heures et midi. Plusieurs milliers de citoyens ont confirmé à l'unanimité les résolutions d'hier et en ont ajouté d'autres que vous trouverez ci-après transcrites.

Le grand conseil a été dissous. Le conseil d'état, qui avait déjà abdiqué hier, a cessé aujourd'hui d'exercer les fonctions provisoires qu'il s'était réservées jusqu'à la nomination d'un nouveau pouvoir exécutif.

Nous sommes maintenant dans le plein exercice des pouvoirs que nous avons reçus du peuple vaudois.

Tous les citoyens, sans exception aucune, seront désormais admis à l'exercice des droits politiques; les formes des élections seront modifiées de manière à rendre le vote plus accessible à chacun, et à mettre fin aux lenteurs qui, dans les communes populeuses, faussaient l'expression du vœu populaire.

La victoire du peuple se célèbre aujourd'hui, elle est annoncée par cent et un coups de canon.

Les assemblées électorales sont convoquées pour lundi 24 février courant à neuf heures du matin. C'était le terme le moins éloigné qu'on pût choisir pour assurer l'observation des formes protectrices du droit des citoyens.

Bien que la diète se réunisse ce jour-là, cette circonstance n'empêchera point les députés du canton de Vaud d'être admis dans le sein de l'assemblée fédérale, comme on en a répandu le bruit, leurs lettres de crédit ayant été délivrées par le grand conseil alors qu'il était encore en fonctions. Quant aux instructions, les résolutions de l'assemblée populaire générale les ont changées en les rendant, en tous points, conformes au vœu manifesté par les trente-deux mille pétitionnaires.

Les citoyens Jules Muret, ancien conseiller d'état, et Jean Schopfer, ancien membre du grand conseil, n'ayant pas accepté les fonctions de membres du gouvernement provisoire par des raisons qui leur sont propres et que l'assemblée a appréciées, ont été remplacés, le premier par le citoyen François *Briatte*, ancien membre du grand conseil, et le second par le citoyen Jules *Vulliet*[1].

L'absence des citoyens Druey et Briatte pendant la diète extraordinaire où ils doivent représenter le canton de Vaud, pourra se concilier avec la marche des affaires. Nous aurons soin de prendre toutes les résolutions importantes pendant que le gouvernement provisoire sera au grand complet.

Citoyens! nous ne négligerons rien pour nous rendre dignes de la confiance du peuple. Vous nous seconderez de toutes vos forces pour la défense de la liberté et le maintien de l'ordre.

Vaudois, la journée d'hier et celle d'aujourd'hui ont été grandes, belles, dignes d'un peuple qui a le sentiment de sa valeur et qui se respecte, d'un peuple émancipé.

Citoyens! nous terminons par un nouvel appel à votre sagesse et à votre patriotisme. Vous pouvez maintenant rentrer en toute sûreté dans vos foyers. Personne n'oserait attenter à des droits que vous savez si bien défendre.

Vive la confédération suisse! Vive le canton de Vaud!

Lausanne, le 15 février 1845.

Le président, H. Druey.

Le secrétaire, J.-L.-B. Leresche.

[1] M. Muret avait été porté, sans sa participation, au gouvernement provisoire; il refusa sa nomination. Quelques jours après, il lut, dans la brochure publiée par l'avocat J. E. sur le 14 février, que le gouvernement déchu était accusé, dans sa majorité des sept dont M. Muret faisait partie, d'avoir fait des amas de poudre pour tirer sur le peuple. Il rencontra son ancien collègue au conseil d'état, B., membre du gouvernement provisoire, et lui témoigna son indignation d'une pareille calomnie. Il lui

XIX

A l'heure même où l'assemblée populaire se formait sous la Grenette, le président du grand conseil, accompagné de quelques membres de ce corps, se rendait au château, conformément à la convocation faite la veille. La cloche ne s'était cependant point fait entendre. Vers midi, trente-huit députés se trouvèrent réunis dans la salle de la représentation nationale. Avec eux y pénétrèrent un certain nombre de citoyens qui envahirent la tribune et même les bancs des députés. Plusieurs étaient encore armés de leurs fusils ou de leurs carabines. Les bancs inférieurs seuls restèrent libres. M. Louis Frossard, président, occupait le fauteuil. A ce moment, un député, M. Burnand-Francillon, vint annoncer que le gouvernement provisoire allait se réunir dans une des salles du château et qu'il donnerait sans tarder au grand conseil connaissance de sa décision. Le président, tout en constatant que la cloche n'avait pas sonné, que, par conséquent, les députés pouvaient se considérer comme n'étant pas légalement convoqués, engagea cependant les membres présents à attendre les communications annoncées.

Le marguillier de la cathédrale, sommé par le président du grand conseil de sonner la cloche, avait répondu en présentant un ordre ainsi conçu :

« Le marguillier Pache est invité à ne pas sonner la cloche de convocation du grand conseil, alors même qu'il en recevrait l'ordre du président de ce corps. Par le gouvernement provisoire, pour le président, C. VEILLON. Le secrétaire, *J.-L.-B. Leresche.* » A onze heures trois quarts, le président fit sonner la

demanda en même temps quelle figure il ferait, s'il avait accepté d'être du gouvernement provisoire, après une semblable accusation ! Il lui fut répondu : « Nous avions un carton tout prêt, sur lequel il y avait le chiffre de six. Tu as refusé, on t'a laissé à la place que tu avais choisie. »

cloche de l'appel. Une députation se rendit alors auprès du gouvernement provisoire pour obtenir de lui qu'il laissât sonner la cloche de convocation. Ensuite de cette démarche, le président du grand conseil reçut la lettre suivante : « Monsieur le président, en réponse à la communication qui nous a été faite par quelques membres du grand conseil d'autoriser qu'on sonne la grosse cloche pour convoquer ce corps, nous devons vous répondre que l'assemblée populaire générale du canton de Vaud, réunie sur la place de la Riponne, venant de dissoudre le grand conseil, nous ne pouvons adhérer à leur demande. Agréez, etc. Le président, H. DRUEY. Le secrétaire, *J.-L.-B. Leresche.* »

Dans le même moment, le président du grand conseil communiquait aux membres présents la lettre suivante du président du conseil d'état démissionnaire : « A monsieur le président du grand conseil. Je suis chargé de vous annoncer officiellement que tous les membres du conseil d'état en corps ont donné leur démission. Le conseil d'état se proposait de continuer provisoirement ses fonctions jusqu'à ce qu'il eût été pourvu à son remplacement; mais dans l'état actuel des choses, et vu l'impossibilité où il se trouve d'exercer aucune autorité, il a décidé de résigner dès ce moment toute fonction quelconque. Il pense que, si des mesures étaient nécessaires pour protéger le grand conseil dans le cas où il se constituerait, il faudrait les réclamer du gouvernement de fait. Agréez, etc. Le président du conseil d'état, L. RUCHET. »

Après quelques moments de délibération, au milieu du bruit causé par la foule qui se pressait dans la salle et à la tribune, le président Frossard constata officiellement l'impossibilité de réunir le grand conseil. Aussitôt, et conformément à une proposition faite par M. Burnand-Francillon, les députés présents entrèrent dans la salle voisine de la table du conseil d'état et y signèrent la déclaration suivante :

« Les suivants, convoqués par le conseil d'état, constatent que leurs collègues n'ont pas pu être réunis au son de la grosse cloche, par opposition du gouvernement provisoire. Ils constatent en même temps leur propre présence. Lausanne, samedi 15 février 1845, à midi et demie. *Louis Frossard, A. Bressenel, Ch. Gleyre, A. Verdeil, Chenevard, C. Bergier, Bolle, Fonjallaz, H. Merminod, Rumilly, Jeannin, Milliquet, Parisod, Bertholet, Demartin, Mégroz, Detraz, J. Reymond, A. Rochaz, Pittet, Dubuis, Fr. Chappuis, Ropraz, Dufour, Lavanchy, Henrioud, Ramuz, Blanchod, Roux, Grin, Burnier, B. Zimmerman, Cavin, L. Wenger*, architecte, *Benvegnin, Burnand-Francillon, Mignot, Rolaz, Veillard.* »

A cette déclaration vint s'en ajouter une autre contenue dans la lettre suivante adressée au président du grand conseil. « Nous, soussignés, membres du grand conseil, nous déclarons nous être rendus aujourd'hui 15 février 1845 à midi et demie, à la salle du grand conseil pour répondre à la convocation qui nous a été adressée par arrêté du conseil d'état en date de hier, et que nous avons trouvé cette salle envahie par le public, en sorte que nous déclarons aussi que nous n'avons pas entendu la sonnerie ordinaire pour l'ouverture des séances, signal que nous attendions inutilement. Lausanne, le 15 février 1845 : *F. Rapin, B. Jomini, Al. Rochat, A. Burnand, Ed. Burnand, F. Collomb, Bersier, Dutoit-Wyttembach, R. Tapis.* »

A une heure moins un quart, les députés se retirèrent, tandis qu'un citoyen entonnait le chant : *Soldat vaudois, il faut t'en souvenir*, et que la salle retentissait de bravos et d'applaudissements. « C'est ainsi que, selon l'expression d'un orateur populaire, le grand conseil du canton de Vaud fut balayé, comme des immondices, et que la révolution s'assit triomphante sur les sièges du pouvoir[1]. »

[1] [L. Vulliemin,] *le 14 février*, pag. 39.

Nous avons déjà dit comment s'écoula le reste de cette journée, la seconde des *glorieuses*, comme on se plut alors, dans le parti des vainqueurs, à baptiser ces jours du 14 et du 15 février, dans lesquels la force l'avait emporté sur le droit. Les événements avaient marché avec une telle rapidité, que ceux-là mêmes qui les préparaient sous main et de longue date avaient quelque peine à croire que leurs principes eussent fait tant de chemin en aussi peu de temps. Aussi n'était-il pas question ici de principes, mais bien de passions réveillées et excitées par tous les moyens imaginables.

XX

« Quand la révolution fut achevée à Lausanne, il ne s'agit plus que de la faire sanctionner par le pays. On eût dû croire difficile de faire accepter par le peuple le renversement de l'ordre de choses sous lequel il prospérait. Le voyageur qui, peu de semaines auparavant, eût parcouru nos campagnes, n'eût partout recueilli que des témoignages d'attachement au gouvernement et à la constitution. On savait que la lutte engagée dans le grand conseil portait sur les personnes plus que sur les choses ; que, s'il était des lois imparfaites, il était des voies régulières pour les réformer ; néanmoins il ne fallut que peu de jours au flot révolutionnaire pour couvrir le canton presque tout entier [1].

» On se servit pour achever l'œuvre des moyens qu'on avait employés pour la préparer. Tandis que les amis de l'ordre, isolés, surpris, stupéfaits à l'ouïe de ce qui venait de se passer

[1] La révolution de février a surpris le pays. Le district d'Aigle et une partie de ceux de Morges et de la Côte étaient seuls excessivement montés sur la question des jésuites. On avait pris peine à les exciter en leur présentant la question sous un jour tout à fait faux.

à Lausanne, demeuraient les spectateurs timides et inactifs du triomphe d'un parti sur les institutions nationales, les vainqueurs, qui avaient, comme une armée, leurs chefs, leurs divisions, leurs soldats, agissaient sans relâche, avec accord et avec discipline. Leurs agents se répandirent en tous lieux dans les cercles, dans les cabarets. Les Vaudois se piquent, avant tout, d'être bons enfants. Ils sont d'un naturel sociable et facile. Ils aiment, le soir, après le travail, à se réunir autour d'un verre de vin. On cause, on discute, on s'anime, parfois on s'échauffe; qu'un orateur se présente, il s'empare aisément des esprits. Ainsi se forme l'opinion. La voix des hommes retenus au foyer par des goûts tranquilles ou par les soins de la famille ne se mêle que faiblement à la voix publique. Aussi les agents des sociétés populaires n'eurent-ils pas de peine à émouvoir les esprits en faveur de la glorieuse révolution qu'ils proclamaient comme le triomphe du peuple sur ses ennemis.

» Tous les bruits calomnieux répandus dans Lausanne le furent plus tard dans les campagnes, et de nouveaux bruits furent semés dans le but de justifier le mouvement et de le propager.... Le grand conseil fut accusé de crimes semblables à ceux du conseil d'état.... Les députés qui n'avaient pas voté l'expulsion des jésuites furent signalés au peuple comme des jésuites et des aristocrates. Leurs noms furent proclamés par le *Nouvelliste* avant d'être, le jour des nouvelles élections, affichés illégalement sur les murs des temples. Un narré de la révolution, tissu de mensonges et de calomnies, fut semé sur le pays à pleines mains. L'effet de ces moyens fut de soulever une irritation profonde. Des hommes, la veille l'objet de l'estime générale, le furent, le lendemain, de la colère du grand nombre. Des députés, sortis très populaires de leurs districts, y rentrèrent, à leur étonnement, au milieu des menaces et des huées. Des contrées, les plus calmes du canton, et les plus à

l'abri, il le semblait, du vent révolutionnaire, furent tout d'un coup frappées comme par l'orage. On avait, à Yverdon, célébré quelques semaines auparavant, par des feux de joie, la nomination de M. de Miéville au conseil d'état. Il n'en fut pas moins poursuivi par une minorité devenue la maîtresse de la ville, et contraint de fuir à Neuchâtel. Les citoyens les plus excellents, et jusqu'alors les plus respectés, furent insultés dans leurs demeures.

» Lorsque le pays de Vaud devint un canton suisse et une terre indépendante, on planta des arbres de liberté ; on n'a pas manqué d'en faire autant en 1845, sans doute pour témoigner de la cruelle tyrannie sous laquelle le peuple gémissait. A Lausanne il y en eut bientôt sur toutes les places et dans les principales rues.... Chaque arbre avait ses drapeaux et ses inscriptions. On lisait sur plusieurs : « Haine au fanatisme ! A bas les » mômiers !... » L'exemple donné par Lausanne fut suivi presque en tous lieux. Les communes les plus paisibles firent par crainte ou par imitation ce que leurs voisins avaient fait. L'arbre de liberté fut cette fois le signe, non d'un affranchissement de la nation, mais de la prise de possession du sol par le parti radical [1]. »

XXI

Le grand conseil ayant été dissous, il fallait, de toute nécessité, en nommer un nouveau, et cela sans perdre de temps. Les assemblées électorales furent donc convoquées déjà pour le 24 février. Faites dans de telles circonstances, les élections ne pouvaient être que révolutionnaires. On élut des hommes nou-

[1] [L. Vulliemin], *Le 14 février*, pag. 40-44. Les journaux du temps, la *Gazette de Lausanne*, le *Nouvelliste vaudois*, le *Courrier suisse*, *l'Indépendant*, ont raconté, avec des appréciations diverses et des divergences de détail, mais avec une assez grande conformité de fond, les journées des 14 et 15 février 1845.

veaux, et, nous avons à peine besoin de le dire, essentiellement dans le sens du parti qui avait triomphé. Qui dira jamais toutes les intrigues qui furent mises en jeu, toutes les menées auxquelles on se livra d'un certain côté, pour empêcher l'élection d'un représentant quelconque du parti vaincu ?

Le lundi 3 mars, le nouveau grand conseil se réunit sous la présidence provisoire du doyen d'âge, le capitaine Roux, de Montreux, remplacé bientôt après par M. Delarageaz.

L'assemblée issue des élections du 24 février avait un double caractère, elle réunissait à la fois les pouvoirs d'une constituante et ceux d'un grand conseil. Telle avait été la volonté de l'assemblée populaire de Montbenon. Il devait y avoir ainsi deux périodes dans les travaux du grand conseil : la première essentiellement constituante ; la seconde où il rentrerait dans ses fonctions de pouvoir législatif. Ces pouvoirs étaient immenses. Par sa seule initiative, le grand conseil avait la mission de modifier la constitution et les lois organiques les plus importantes.

Un des premiers actes du nouveau grand conseil devait être de faire cesser la confusion des pouvoirs et de remplacer le gouvernement provisoire par un conseil d'état renfermé dans les limites des lois. Il était d'un intérêt politique majeur de sortir le plus tôt possible de l'état provisoire. Dans le pays, l'inquiétude régnait ; elle pouvait s'aggraver. Les fonctionnaires, en l'absence d'un gouvernement légal, avaient la plupart cru devoir adhérer ou du moins se soumettre au gouvernement de fait, puisqu'il était le seul et que, par son existence, il sauvait le pays de l'anarchie. Néanmoins le gouvernement avait frappé çà et là des têtes nombreuses, ayant bien moins égard aux refus d'adhésion qu'à la sympathie ou à l'inimitié personnelles, au besoin d'effrayer les esprits, à celui de balayer des sièges destinés à récompenser des services reçus. Ce n'était donc pas sans raison que le gouvernement provisoire était accusé d'avoir

abusé des pouvoirs qu'il s'était fait conférer et d'avoir consulté les intérêts de la révolution plus que l'intérêt général.

Après d'assez longues discussions sur la convenance de nommer dès maintenant le conseil d'état, ou de renvoyer cette nomination à une époque plus éloignée, le grand conseil décida que cette nomination se ferait immédiatement. Il y consacra la séance du jeudi 6 mars et appela à ces hautes fonctions MM. *Druey*, *Blanchenay*, *Delarageaz*, *Briatte*, *Ch. Veillon*, *Fischer*, *Bourgeois*, de Lucens, *Veret* et *Vulliet*. Le gouvernement provisoire se retrouva donc tout entier dans le conseil d'état, avec cette différence cependant que M. Delarageaz, cédant cette fois au vœu populaire, prit la place de M. Mercier, préfet. M. Delarageaz fut, de son côté, remplacé à la présidence du grand conseil par M. Schopfer, premier vice-président. L'opposition était réduite à l'impuissance et la victoire du parti radical complète. C'est ce que la proclamation suivante du gouvernement provisoire sortant de charge faisait connaître au pays entier.

Le gouvernement provisoire du canton de Vaud au peuple vaudois.

Très chers concitoyens,

Un nouveau conseil d'état ayant été élu et assermenté par le grand conseil, à dater de ce jour, le gouvernement provisoire, institué par les assemblées populaires des 14 et 15 février dernier, cesse ses fonctions conformément au § 2 de l'article 1er du second acte souverain.

Investis de toutes les attributions conférées au pouvoir exécutif, et, de plus, de pleins pouvoirs extraordinaires, nous nous retirons avec la conviction profonde qu'au milieu des circonstances critiques où se trouve la patrie, nous n'avons pas failli à la mission importante dont le peuple nous a honorés.

Notre tâche a été rendue plus facile par l'adhésion pleine et entière de presque tous les fonctionnaires et employés publics, ainsi que par celle des différents corps constitués; elle l'a été aussi, grâce au concours que les citoyens nous ont prêté en restant fidèles à l'ordre, en observant les lois et en se montrant dignes de notre glorieuse révolution.

Citoyens vaudois! maintenant que vos nouvelles autorités supérieures sont appelées à continuer l'œuvre patriotique que vous avez commencée et qui ne sera achevée qu'avec votre concours, vous pouvez attendre, avec confiance, le résultat de leurs travaux. Nanties du mandat spécial de donner plus d'essor à la démocratie, à la liberté, à l'égalité et à la fraternité, elles prouveront qu'elles ont compris ce mandat dans toute son étendue par le nouveau projet de constitution qui sera soumis à votre sanction souveraine.

Et si, ce qu'à Dieu ne plaise, la patrie suisse réclamait l'appui de vos bras pour la défense de ce qu'il y a de plus cher pour des hommes libres, vous continuerez de répondre à son appel.

Donné à Lausanne, le 7 mars 1845.

(L. S.) *Le vice-président*, L. BLANCHENAY,

Le secrétaire, J.-L.-B. LERESCHE.

La nomination du nouveau tribunal d'appel fut renvoyée à une époque ultérieure, mais, dans sa séance du 7 mars, le grand conseil procéda à la nomination d'une commission de quinze membres chargée de présenter un projet de constitution. M. *Fr. Pidou*, juge d'appel, fut appelé à la présidence de cette commission constituante dont la première séance eut lieu le 11 mars.

Le grand conseil, après avoir confirmé les résolutions prises par l'assemblée populaire de Montbenon, le 14 février; confirmé le choix des députés à la diète, MM. Druey et Briatte; confirmé enfin les instructions données à ces derniers par le gouvernement provisoire, en les modifiant ainsi : « a envoyé à la diète qui s'est assemblée à Zurich, le 24 février 1845, Henri Druey et François Briatte, citoyens vaudois, » le grand conseil, disons-nous, prononça l'ajournement de ses séances. Le pays allait assister bientôt aux débats qu'entraînerait l'examen d'une constitution nouvelle. Nous pouvons donc, à cette heure, jeter un coup d'œil rétrospectif sur les derniers événements dont notre canton venait d'être le théâtre.

XXII

Dans toute révolution, il y a trois choses principales à considérer. D'abord, ce que nous appellerons la *phase préparatoire*, par où nous entendons l'ensemble des causes qui ont rendu la révolution possible. En second lieu, le *moment d'éclosion*, c'est-à-dire le point où toutes les causes préparatoires étant parvenues à leur maturité et venant à se rencontrer, la crise révolutionnaire éclate. Enfin, la *période de développement*, qui embrasse toutes les conséquences de la révolution dans les différents domaines de la vie politique, sociale, religieuse, jusqu'au jour où, un nouvel esprit public étant créé, l'état de droit succède à l'état de fait; où, en quelque sorte, une nouvelle légitimité sort du fait accompli. C'est à ce triple point de vue que nous apprécierons la révolution vaudoise des 14 et 15 février 1845.

Les causes qui rendent une révolution possible peuvent être de deux espèces. Les premières sont d'une nature générale et n'ont rien d'essentiellement propre à l'état de choses existant dans tel pays donné; les secondes, au contraire, sont d'une nature très spéciale et n'exercent leur action que dans un pays déterminé et dans un temps limité.

La révolution de février dans le canton de Vaud a été rendue possible par le concours de ces deux espèces de causes.

Depuis 1830, nous l'avons déjà fait remarquer, un esprit nouveau s'était fait jour en Europe : l'esprit d'une réaction contre l'état de choses issu des événements et des traités de 1815. On pouvait signaler un peu partout, dans les libres républiques de la Suisse comme dans les pays monarchiques purs, des tendances, des aspirations dans le sens de profonds changements politiques et sociaux.

Le canton de Vaud, pas plus qu'un autre pays, n'avait échappé à ce travail, à cette agitation des esprits. Ce qui n'était encore, après les révolutions de 1830, que du libéralisme devait se transformer peu à peu en radicalisme. C'était bien de ce côté, en effet, que le vent du siècle poussait la vieille barque de l'Europe.

La révolution vaudoise du 18 décembre 1830 s'était accomplie grâce à la coalition d'éléments au fond hétérogènes. Il était impossible que ces éléments n'en vinssent, tôt ou tard, à se séparer. C'est ainsi que plusieurs des hommes qui avaient alors déployé une grande activité, mécontents de n'avoir pas acquis l'influence à laquelle ils croyaient avoir droit, nourrirent et manifestèrent des sentiments hostiles au gouvernement issu des élections populaires. Ce parti, à la tête duquel était H. Druey, arbora d'abord le drapeau de la révision du pacte par une constituante fédérale. Nous savons comment cette question générale tomba bientôt et comment l'opposition se renferma dans le domaine de la politique cantonale. La minorité s'attaqua alors aux questions relatives à l'instruction publique, à l'organisation judiciaire, au système des impôts. Lorsque, dans les années 1838 et 1839, les questions ecclésiastiques se présentèrent à la barre du grand conseil, on put se convaincre que la fraction académique qui faisait partie de ce corps avait déjà perdu une notable partie de son influence. C'est alors qu'on accusait, — et nous n'oserions pas dire que cette accusation fût absolument sans fondement, — c'est alors, disons-nous, qu'on accusait le parti *doctrinaire* d'exercer quelque oppression intellectuelle, et, peut-être, le premier projet de loi ecclésiastique ne fut-il si maltraité que parce qu'on crut y voir l'intention d'assurer au clergé une influence prépondérante dans les paroisses. Des luttes ecclésiastiques de cette époque le parti radical sortit fortifié[1];

[1] « Avant le 14 février la révolution était déjà faite dans les esprits, sans cela elle n'aurait pu avoir lieu. » M. *Druey*, séance du grand conseil, 14 mai 1845.

il ne tarda même pas à prendre solidement pied dans le conseil d'état et, dans l'affaire des couvents d'Argovie, à triompher au sein du grand conseil.

Il est vrai qu'à ce moment la majorité alarmée serra de nouveau ses rangs, et que M. de Weiss étant mort, fut remplacé au conseil d'état par M. de Miéville. Mais, inquiets de ce revirement, les chefs du parti radical cherchèrent aussitôt les moyens de se maintenir. Ils devaient en trouver un tout-puissant dans la question des jésuites [1].

XXIII

Parmi les causes qui ont rendu possible la révolution du 14 février, nous ne saurions envisager la question des jésuites comme une cause purement *religieuse*. Mais, dans le nombre de ces causes, il s'en est pourtant trouvé une d'une nature décidément religieuse.

La révolution du 18 décembre 1830 s'était faite, en partie du moins, au nom et dans l'intérêt de la liberté religieuse. A partir de ce jour, on put voir cette liberté déployer largement ses ailes. Parfois, il est vrai, le vieil esprit de persécution, qu'on croyait étouffé, reprenait vie, mais ce n'était pas pour longtemps et la liberté continuait sa marche un moment interrompue. Malgré les apparences cependant, la liberté religieuse n'avait point gagné sa cause. Autrement, jamais 1845 n'aurait été possible. Le radicalisme n'est pas favorable à la liberté religieuse; nous pourrions même dire, sans crainte d'être accusé de paradoxe, que le radicalisme, système essentiellement autoritaire et exclusif, n'est pas favorable à la liberté en général.

Ce que le radicalisme n'aime pas davantage que la liberté religieuse, c'est le christianisme franchement positif, avec toutes

[1] Conf. le journal *l'Indépendant*, 1845, N° 1, 10 mai.

ses doctrines, avec toutes ses conséquences[1]. Or les hommes distingués que le mouvement politique de 1830 avait portés aux affaires étant accusés de favoriser le christianisme positif comme la liberté religieuse, il y avait là un motif puissant pour que le radicalisme travaillât à changer le régime politique du pays. Il visa donc, et avec un plein succès, à briser toute communion d'esprit entre le peuple et les hommes placés à la tête du gouvernement.

La question religieuse joue incontestablement un très grand rôle dans la révolution vaudoise de février. Ce rôle est tout de réaction. Le radicalisme, hostile à la pleine et libre manifestation des convictions religieuses, hostile surtout à l'application sérieuse de la religion à la vie, supportait difficilement la vue de ce qu'il appelait le *méthodisme*[2]. Bien des années avant la révolution de 1845, il cherche déjà à neutraliser l'action de l'église sur le peuple, en rendant suspects à ce dernier les pasteurs zélés et les œuvres chrétiennes entreprises par eux. Aussitôt qu'il le peut, il arrache à l'église le symbole de sa doctrine en attendant qu'il la dépouille de sa liberté. Grâce à cette tactique, observée avec autant de persévérance que d'habileté, le peuple vaudois finit par ne voir dans les hommes que 1830 avait amenés aux affaires que les représentants et les soutiens d'une tendance religieuse qui lui était devenue odieuse et qu'il

[1] Nous n'avançons rien ici dont nous ne soyons bien convaincu et dont l'histoire contemporaine ne nous fournisse des preuves suffisantes. *Théoriquement*, sans doute, le radicalisme n'est opposé ni à la liberté religieuse, ni au christianisme positif, mais comme il est brutal, violent, et ne craint pas l'emploi de moyens de ce genre, il est *pratiquement* hostile à la liberté et à l'Evangile pris au sérieux. La morale de ce dernier condamne trop absolument ses moyens d'action. Au reste, il y a des radicaux inconséquents. Nous parlons du système, non des hommes.

[2] « En 1834, la loi du 20 mai fut abrogée, et dès cette époque il n'y a plus eu de troubles, parce qu'alors le méthodisme dominait, protégé par le pouvoir, et il a été oppresseur jusqu'au 14 février 1845, et c'est cette oppression des méthodistes qui a amené la réaction violente qui a suivi notre dernière révolution. » M. *Druey*, séance du grand conseil du 20 mai 1845.

confondait avec l'hypocrisie et l'obscurantisme tant reprochés aux jésuites. Il ne fallait plus qu'une circonstance favorable, plus qu'un prétexte, pour mettre le feu aux poudres. Dans des situations semblables, le prétexte ne manque jamais.

XXIV

Depuis longtemps, comme nous l'avons vu dans le cours de cet ouvrage, la Suisse était agitée par des troubles confessionnels. Successivement la question des couvents d'Argovie et celle des jésuites avaient enflammé les esprits. Cette dernière question, exploitée par le radicalisme, devint bientôt le mot d'ordre ensuite duquel les bouleversements les plus complets pouvaient être tentés dans les cantons conservateurs, sans que ces transformations violentes dussent être taxées d'illégalité. Tout au contraire, la légalité devait consister à renverser les gouvernements qui feraient quelque opposition au programme du radicalisme. Cette théorie était nettement exposée et franchement proclamée par M. Delarageaz, lorsque, peu de jours après la révolution de février, il prenait possession du fauteuil de la présidence du grand conseil vaudois et s'exprimait en ces termes : « Je n'entreprendrai pas de légitimer cet acte de souveraineté populaire (celui des 14 et 15 février); il se légitime de lui-même. C'est un fait accompli; l'histoire le jugera. Depuis longtemps une pression morale pesait sur le pays. Le peuple était inquiet, il voyait ses libertés compromises. Un ennemi extérieur augmentait son inquiétude; pour le repousser, il manifesta sa volonté. Un gouvernement, abusé sans doute, jeta un défi à l'opinion publique; le peuple comprit qu'il s'agissait de défendre sa souveraineté et sa liberté attaquées. Il accepta la lutte et la lutte ne fut pas longue[1]. » Le jour où ces paroles

[1] Bulletin des séances du grand conseil, 5 mars 1845.

étaient prononcées, chacun pouvait déjà savoir à quoi s'en tenir sur cette « souveraineté et cette liberté attaquées » par le gouvernement tombé au 14 février. Dans la séance qui suivit l'installation de M. Delarageaz comme président du grand conseil, un membre très considéré de ce corps, M. Muret, juge d'appel, déclarait hautement que les événements des 14 et 15 février n'avaient point été provoqués par des circonstances telles que le peuple fût autorisé à faire un usage direct de sa souveraineté en se débarrassant des entraves constitutionnelles. Il contestait à des masses réunies sur un point du pays le droit de faire une révolution. En même temps, M. Muret montrait clairement que la question des jésuites n'avait été que le prétexte, ou si l'on veut, la cause apparente de la révolution. Pour l'honorable député, comme pour tous les citoyens dont les yeux étaient ouverts, la cause principale du mouvement populaire devait se chercher dans le désaccord qui s'était manifesté depuis longtemps entre les autorités constitutionnelles et le peuple. Seulement, ce désaccord « avait saisi, pour se manifester, la première occasion qui s'était présentée. »

La question des jésuites était donc bien une simple occasion, une circonstance favorable, un prétexte pris au vol, saisi avidement, parce que, après tout, malgré ce qui manquait au gouvernement pour être populaire, on ne pouvait lui reprocher rien qui dût autoriser l'émeute à le renverser.

Renverser le gouvernement, tel était en effet, depuis longtemps, l'objectif du parti radical et, en particulier, des chefs de ce parti. La lutte, comme le dit fort bien M. Delarageaz, ne pouvait être longue. D'un côté, absence complète de scrupules sur les moyens à employer pour arriver au but cherché; de l'autre, une honnêteté, une droiture qui n'étaient pas en mesure d'imposer silence aux passions excitées, et cette absence de force, d'énergie, de décision, qui caractérisait en général les gouvernements conservateurs de la Suisse. La révolution du

14 février, préparée de longue date, comme nous avons pu nous en convaincre, n'a été, au fond, qu'un coup de main rendu possible par la bonne foi un peu trop naïve de la majorité du conseil d'état; coup de main exécuté avec la plus grande facilité, parce que là où il n'y a pas de résistance, il n'y a pas de lutte véritable. A combattre sans péril, on triomphe sans gloire! Mais si le radicalisme remporta en ce jour une trop facile victoire, il faut avouer que le gouvernement déchu tomba sans vraie grandeur; il fut, comme on l'a fort bien dit : « le martyr trop résigné peut-être de son amour de la légalité et de son esprit de justice envers un état confédéré qui était sous le poids d'une menace d'oppression à main armée[1]. »

Tel fut le moment d'*éclosion* du plan préparé à la longue. Si, au point de vue de l'habileté avec laquelle ce moment fut entrevu et utilisé, il n'y a rien à dire, il n'en saurait être de même au point de vue de la moralité. Mais, aux yeux des chefs du mouvement, le but sanctifiait les moyens, et, pour la masse des citoyens, la théorie trop commode, mais très répandue, du *fait accompli* devait légitimer une audacieuse et brutale négation du droit.

A ce point de vue, le jugement suivant, porté sur la révolution vaudoise par un journal étranger, pour être sévère n'en est pas moins juste : « Le triomphe de l'intervention violente des masses sur l'action légale des corps constitués, de la démocratie brutale sur le système représentatif, de la foule sur les conseils, du désordre sur la loi, tel a été le caractère de la révolution vaudoise aux yeux de ceux pour lesquels une assemblée populaire fortuitement réunie et arbitrairement composée ne représente pas, par ce fait seul, la souveraineté nationale. Plus qu'aucune des révolutions opérées en Suisse depuis quinze ans, celle du canton de Vaud est sortie des limites où s'enfer-

[1] C.-F. Girard, *Lettres sur la crise religieuse du canton de Vaud*, 1849, pag. 10.

ment les institutions politiques pour atteindre le domaine des intérêts sociaux proprement dits. Tout ce qui, sous ce dernier rapport, constitue parmi les hommes une distinction nécessaire et providentielle, a été l'objet et le mobile du mouvement révolutionnaire[1]. »

La motion faite en diète par l'état d'Argovie dans le but d'interdire à l'ordre des jésuites tout établissement sur le territoire de la Confédération, cette motion, d'abord repoussée par les radicaux eux-mêmes, et en première ligne par M. Druey, comme contraire au pacte, ne tarda cependant pas à être envisagée par eux sous un jour nouveau. Les chefs du parti radical vaudois eurent alors comme une révélation des services que leur rendrait la question des jésuites. Les révérends pères n'étaient aimés de *personne* dans le canton de Vaud, mais la majorité du conseil d'état et celle du grand conseil avaient sur la souveraineté cantonale, des idées qui ne leur permettaient pas de faire voter par la diète l'expulsion des jésuites. L'association du Casino exploitant alors avec une audace inouïe les circonstances du moment, s'appliqua ainsi à rendre aiguë la mésintelligence sourde qui régnait entre les conseils et le peuple et à provoquer de cette manière la crise décisive[2].

XXV

Ce n'est point ici pour nous le lieu ni le moment de jeter un coup d'œil sur la période de développement de la révolution de février 1845. L'histoire même que nous écrivons nous montrera d'une manière complète quelles ont été, au point de vue religieux, les conséquences de cette révolution. Nous n'avons pas à nous préoccuper des changements apportés par elle dans les

[1] Le *Semeur*, 1845, N° 12, 19 mars. (*La Suisse et la révolution vaudoise.*)

[2] Conf. l'*Indépendant*, 1845, N°s 1 et 2, 10 et 17 mai.

diverses situations sociales ou politiques du pays; le trouble des esprits, les colères, les violences, les débats dans lesquels les personnalités s'engagent, tout cela se comprend comme une suite malheureuse, mais naturelle et inévitable, d'une secousse aussi brusque qu'imprévue. Nous n'avons pas davantage à étudier les luttes qui se sont poursuivies pendant longtemps sur le terrain des principes politiques et des doctrines sociales. Quel que soit l'intérêt que pourrait nous offrir une pareille étude, elle nous entraînerait hors de notre champ d'observations.

C'est au seul point de vue religieux et ecclésiastique que nous avons à nous placer pour apprécier les conséquences de la révolution de 1845. Le désordre amené par elle dans les idées et les faits appartenant à ce domaine, a été grand, étendu, profond et d'une longue durée. Les journées de février ont bouleversé tout l'ordre ecclésiastique du pays et exercé une prodigieuse influence sur le sentiment religieux lui-même, sur les dispositions du peuple à l'égard de la religion aussi bien que de l'église. Ici, il en est résulté un redoublement de vie, là, un affaissement mortel; d'un côté, le zèle a crû à proportion des obstacles qu'il a rencontrés; d'un autre côté, les aspirations religieuses se sont dissipées sous le coup des terreurs qu'on leur a inspirées. Partout, dans toutes les classes de la société, il y a eu un ébranlement sensible des situations faites, une mise en demeure de se prononcer pour ou contre le nouvel état de choses créé par les vainqueurs de février. Cette période a été longue; nous ne la parcourrons pas tout entière, ce serait en effet dépasser les limites que nous nous sommes imposées, que de poursuivre l'étude de notre histoire religieuse et ecclésiastique jusqu'au jour où la révolution a pu être envisagée comme décidément *close*.

CHAPITRE V

L'alliance séparée. (Sonderbund.)

Etat général de la Suisse aux premiers jours de 1845. — La question confessionnelle. — La diète extraordinaire de Zurich. — Pétitions contre les jésuites. — Pas de majorité. — Décision à l'égard des corps francs. — Seconde expédition des corps francs contre Lucerne. — Leur défaite. — Les états catholiques sur la défensive. — Seconde session de la diète extraordinaire. — Les jésuites sont installés à Lucerne. — Assassinat de Leu. — Nouvelles propositions d'Argovie pour l'expulsion des jésuites. — Perspectives menaçantes. — Le landamman *Baumgartner* et la *société catholique*. — 1846. — Les conférences privées entre les états catholiques. — Changement graduel de bases. — Le contrat d'alliance. — Le *Sonderbund.* — Circulaire du directoire. — Texte du contrat des sept. — Révolution politique à Berne. — Ochsenbein, chef du gouvernement. — Diète de 1846. — Agitation; questions brûlantes. — Instructions des députés vaudois. — Résultat nul. — Révolution à Genève. — Son influence sur la marche des affaires. — Mesures prises par les sept cantons. — 1847. — Révolution à Saint-Gall. — La douzième voix. — Extrême gravité de la situation. — La diète ordinaire. — Discours d'Ochsenbein. — Conférence privée des douze. — Préparatifs des sept. — Etat de guerre avant la guerre. — Arrêté de la diète contre le Sonderbund. — Protestation des sept. — Questions de la *révision du pacte*, des *couvents d'Argovie* et des *jésuites.* — Décisions de la diète. — Celle-ci s'ajourne au 18 octobre. — Jeu de la diplomatie étrangère. — — Reprise de la session. — Armements. — Le général en chef. — Levée des troupes. — Les députés des sept quittent la diète et la ville fédérale. — La guerre. — Dissolution du Sonderbund. — Réactions politiques dans les sept cantons. — La nouvelle constitution fédérale. — Considérations générales : le pacte, cause première des troubles confessionnels. — L'article 12, vice fondamental du pacte. — La révolution de 1830, le pacte Rossi et l'article 12. — Le radicalisme à la tête du mouvement. — Les couvents et le pacte. — Le droit et la justice. — La question des jésuites et les révolutions cantonales. — Le radicalisme et les corps francs. — La guerre du Sonderbund était-elle une guerre religieuse? — Le malentendu réciproque. — Causes du triomphe de la majorité. — Le principe premier des troubles confessionnels. — Le vrai remède.

I

Dès les premiers jours de 1845, l'état général de la Suisse était, sans contredit, extrêmement grave. On pouvait alors con-

stater, sans crainte d'être démenti, que l'action gouvernementale cédait de jour en jour le pas à l'influence populaire; que le peuple faisait, à la lettre, de plus en plus ses affaires lui-même; que les gouvernements ne régnaient ni ne gouvernaient, mais exécutaient. De son côté, la question religieuse revêtait un caractère d'antagonisme confessionnel très prononcé. L'hostilité entre les deux communions rivales, longtemps endormie ou contenue, s'était réveillée depuis quelques années, elle s'accroissait et se propageait dans l'un et l'autre camp.

Le catholicisme étant devenu l'objet des défiances de quelques gouvernements, des efforts énergiques avaient été tentés, dans quelques cantons radicalisés, pour changer les conditions d'existence de l'église romaine en Suisse. A ces tentatives, entachées de violence, le catholicisme avait répondu en se faisant extrême. En Valais, il avait refusé aux protestants l'exercice d'un culte quelconque. A Lucerne, on appelait les jésuites. C'était là le contre-coup de la suppression des couvents d'Argovie; suppression considérée par les catholiques de tous les cantons comme le début et le signal d'un plan de guerre systématique contre la religion romaine en Suisse.

L'appel des jésuites à Lucerne avait aggravé la division profonde dont la diversité des confessions religieuses était l'occasion; mais, il n'est pas inutile de le faire remarquer, cet appel n'avait pas fait naître le conflit, il en était provenu[1]. A partir de 1841, dans le domaine politico-religieux, nous n'avons à signaler qu'une lutte incessante de principes ou d'intérêts contraires. Toute action dans un sens amène invariablement une réaction dans le sens opposé. Cela apparaît clairement dans toutes les questions que nous avons jusqu'ici abordées : révision du pacte, couvents d'Argovie, jésuites. Ce qui nous reste à voir confirmera cette vérité. Toutes les questions débattues vont se

[1] Conf. le *Semeur*, 1845, N° 6, 5 février.

réunir, se fondre et se résoudre dans la question suprême de l'association séparée des états catholiques. C'est là le fait capital de notre histoire nationale de 1845 à 1847.

II

Afin de parer, si possible, aux dangers de la situation, une diète extraordinaire avait été convoquée à Zurich, pour le 24 février 1845. Dans sa circulaire du 22 janvier précédent, le Vorort avait indiqué, comme causes de cette convocation, la fermentation provoquée dans quelques contrées de la Suisse par l'appel des jésuites à Lucerne et les troubles qui en avaient été la conséquence. Nos lecteurs savent à quoi ces derniers mots font allusion, et ils n'ont pas oublié la première attaque des corps francs contre Lucerne.

La diète extraordinaire eut deux sessions. La première, qui s'ouvrit au jour prescrit, se termina le 20 mars. Les députations de tous les cantons étaient présentes. Lucerne attaqua aussitôt la validité des lettres de créance de la députation vaudoise, comme n'émanant pas d'un grand conseil régulier. M. Druey ne se montra nullement embarrassé; il avait en poche la nomination des députés par le gouvernement provisoire. Douze voix, celle de l'état de Vaud comprise, eurent cependant quelque peine à se réunir afin de donner à MM. Druey et Briatte le droit de siéger en diète.

La question des jésuites, posée le 27 février, remplit jusqu'au 5 mars plusieurs longues séances. La diète entendit la lecture de nombreuses pétitions, couvertes de soixante-sept mille huit cent quinze signatures émanant de dix cantons seulement, et réclamant l'expulsion des jésuites. Dans le cours de la discussion, le premier député de l'état de Vaud, M. Druey, prononça un fort long discours, véritable réquisitoire historique

contre les révérends pères et apologie du radicalisme et de la révolution de février dans le canton de Vaud. L'orateur s'abandonna aux violences de langage et aux trivialités qui lui étaient habituelles et il se livra à des attaques véhémentes contre plusieurs états confédérés, entre autres Genève, Neuchâtel et Fribourg. Par douze voix, la diète décida de nommer une commission qui, en tenant compte des instructions connues des états, arrêterait des propositions à soumettre à la haute assemblée. Le 6 mars, cette commission fut composée de MM. *Mousson*, *Neuhaus*, *Munzinger*, *Kern*, *Næf*, bourgmestre *Frei*, de Bâle, et *Druey*. Le 18, la majorité de la commission, fondant la compétence de la diète sur les articles 1 et 8 du pacte fédéral, proposa que l'appel des jésuites fût positivement interdit par la Confédération à l'état de Lucerne ; que cet état proclamât une amnistie pour les troubles de décembre 1844 ; que les états de Schwytz, Fribourg et Valais fussent instamment invités à éloigner les jésuites de leurs territoires, etc. La minorité de la commission voulait simplement *inviter* d'une manière pressante Lucerne à surseoir à l'appel des jésuites. La diète devait se réserver du reste l'emploi des mesures qui seraient nécessitées dans le cas où Lucerne résisterait. Ces propositions échouèrent parce que la majorité réglementaire d'états ne put être obtenue. Il manquait les deux voix qui devaient répondre un jour à l'appel, celles des états de Saint-Gall et de Genève.

Le 6 mars eut lieu en diète la discussion sur les *corps francs*. Des notes, émanant des gouvernements de l'Angleterre, de la France et de l'Autriche et communiquées à l'assemblée, insistaient sur la nécessité de s'opposer énergiquement aux bandes irrégulières qui avaient troublé et qui pourraient troubler encore l'ordre public en Suisse.

Dans la discussion, M. Druey prononça encore un long discours. Il ne s'y montra point trop sévère pour les corps francs. Ainsi que le député d'Argovie, il envisagea cette affaire plutôt

par son côté excusable et même noble (!!), contrairement à la plupart des états qui firent entendre un blâme énergique. Du reste, le député de Vaud s'appliquait à montrer que la question des corps francs était inséparable de celle des jésuites. Le 10 mars, une majorité de douze et deux demi-états décida de renvoyer la question à la commission nommée le 6 pour examiner l'affaire des jésuites. Le 20, treize états, parmi lesquels Vaud ne se trouvait pas, déclarèrent que la formation de corps francs, ainsi que toute irruption de tels corps sans la participation des gouvernements cantonaux, était inconciliable avec le sens et le but du pacte fédéral. En conséquence, les cantons étaient invités à prendre des mesures pour empêcher la formation sur leur territoire de corps semblables [1]. Le même jour, la diète s'ajourna pour un temps indéterminé. Ce temps ne devait pas être long [2].

III

A peine la diète s'était-elle ajournée que le Vorort recevait des communications fort graves du gouvernement de Lucerne. Le 31 mars, dans l'après-midi, le Vorort apprenait en effet que, dans la nuit précédente, une troupe considérable de corps francs était entrée dans le canton de Lucerne. Mille deux cents proscrits lucernois et quelques mille volontaires, divisés en deux colonnes principales, avaient pénétré sur le territoire lucernois par Zofingue et Huttwyl. Ils étaient conduits par un avocat de Nidau, Ulrich Ochsenbein, officier de l'état-major fédéral, et par le docteur Robert Steiger, l'un des proscrits de Lucerne. Le 31, les corps francs s'étaient approchés fort près de la ville de Lucerne, mais ils avaient été attaqués avec succès par les contingents de Zug et d'Uri arrivés à Lucerne au point

[1] *Repertorium der Abschiede*, pag. 438, 439.

[2] *Rapport fait au grand conseil du canton de Vaud par sa députation à la diète*, 1845.

du jour. L'autre colonne, qui s'était mise promptement en retraite, subit à Malters un sanglant échec qui laissa près de deux mille prisonniers et un butin considérable aux mains des vainqueurs. A l'ouïe de ces nouvelles, le Vorort prit les mesures nécessaires; il leva des troupes qu'il plaça sous le commandement du colonel de Donatz, de Coire; il forma des troupes des petits cantons et de Zug appelées par le gouvernement de Lucerne une brigade spéciale sous commandement fédéral, et il convoqua la diète pour le 5 avril [1].

La seconde expédition des corps francs contre Lucerne s'était terminée le 1er avril par une affreuse déroute. Toute réserve faite quant à la moralité de pareilles entreprises, on put déjà se convaincre de leur inutilité. Il est probable que le honteux échec subi par les corps francs démontra alors aux promoteurs de la politique violente en Suisse, la nécessité de travailler à la formation en diète d'une majorité qui ferait de l'expulsion des jésuites par la force des armes un acte de légalité. Mais les petits cantons et Lucerne avaient déjà l'œil ouvert, et si les premiers avaient pu porter un secours si prompt et si efficace à la ville menacée, c'est qu'ils étaient prêts à toute éventualité. Déjà une sorte de conseil de guerre des cantons catholiques s'était formé à Lucerne : une entente commune était résultée de conférences privées et des préparatifs militaires avaient été faits. Fribourg et Valais n'étaient pas restés en dehors de ce travail de défense réciproque [2]. Il était naturel que la nouvelle attaque des corps francs eût amené un état d'exaspération et de schisme plus prononcé qu'auparavant. Voilà où la pratique du radicalisme avait conduit la Suisse : les passions populaires y étaient devenues la règle suprême des corps politiques; leur obéir ou tomber, tel était le sort des gouvernements cantonaux. Un sombre jour se levait sur notre pauvre pays.

[1] *Repertorium der Abschiede*, pag. 443.

[2] *Baumgartner*, III, pag. 203-208.

IV

Le 5 avril, la diète extraordinaire, qui n'avait été qu'ajournée, se hâta de rentrer en séance. L'état de Vaud avait dû remplacer M. Druey, malade, par M. *Warnery*, juge d'appel. Le 10, à la suite du rapport présenté par le directoire sur l'expédition des corps francs, la décision de la diète du 20 mars précédent fut confirmée et accentuée dans plusieurs détails. Vaud garda le protocole ouvert et ne donna son adhésion que le 12, sans toutefois s'obliger à prendre des mesures ultérieures. Les décisions de la diète sur cette matière devaient être confirmées de nouveau en 1846, 1847 et 1848, avec pressante recommandation à tous les cantons de s'y conformer. Le 19, la diète rejeta, par dix-huit voix, la motion d'Argovie, soutenue par Berne, d'entrer dans de nouveaux débats sur la question des jésuites. Après quoi, le 22, la diète s'ajourna encore indéfiniment[1].

Sur ces entrefaites, et dans le but d'opposer un *fait accompli* aux projets qu'on prêtait aux corps francs, ou plutôt encore à la diète elle-même, l'avoyer Siegwart-Muller pressa l'installation des jésuites à Lucerne. C'est ce qui eut effectivement lieu déjà le 25 juin. Les pères Simmen et Burgstahler se mirent dès lors à prêcher au centre de la Confédération. Leu, d'Ebersol, se rendit en hâte à Einsiedlen, à la tête de quelques mille pèlerins, pour rendre grâces au ciel. Le parti de la foi triomphait, quand un crime changea subitement sa joie en un deuil profond ; comme la foudre, se répandit dans toute l'Europe la nouvelle que Leu, objet de la vénération des uns et de l'exécration d'un grand nombre, avait été tué par la balle d'un assassin,

[1] *Repertorium der Abschiede*, pag. 454.

de nuit, couché dans son lit, auprès de ceux de sa femme et de ses enfants[1].

Tandis que Leu tombait victime des passions politiques et religieuses, la diète ordinaire, réunie à Zurich, voyait la question des jésuites reparaître dans les propositions d'Argovie. Cet état s'appliquait, avec une ténacité et une persévérance qui devaient être un jour couronnées de succès, à faire de cette question une affaire *fédérale*. Le grand conseil du canton de Vaud avait donné pour instruction à ses députés de voter l'expulsion des jésuites de la Suisse entière, et, dans le cas où l'emploi des armes serait proposé, d'en référer au grand conseil. Cette instruction avait été adoptée à l'unanimité moins une voix. (13 juin.)

Les 4 et 5 août, la discussion s'engagea sur ce point au sein de la diète. A la vérité, les diverses députations ne rentrèrent pas longuement en matière; on savait qu'on n'arriverait, dans aucun sens, à former une majorité d'états. Une minorité de huit états votait pour sortir l'affaire du recès : une autre minorité de dix états, parmi lesquels Vaud se plaça, voulait déclarer cette question affaire fédérale. Il fallait, de par la Confédération elle-même, éloigner les jésuites de toute la Suisse et interdire tout appel ultérieur des membres de cette société dans un canton quelconque. Le langage de quelques états devint menaçant et laissa entrevoir la perspective d'une lutte à main armée[2].

L'avenir se montrait de plus en plus chargé de nuages. N'y avait-il donc aucun moyen efficace de conjurer le danger? C'est là ce que se demandait un homme dont le rôle dans les affaires générales de la Suisse avait été déjà bien grand, le landamman *Baumgartner*, de Saint-Gall. Parti des bords extrêmes du radicalisme, il était arrivé à se poser en conservateur décidé. Ses anciens amis l'appelaient traître. Pour lui, il s'envisageait comme

[1] Conf. L. Vulliemin. *Histoire de la Confédération suisse*, II, pag. 378.

[2] *Rapport fait au grand conseil du canton de Vaud, par sa députation à la diète ordinaire de 1845.*

propre à remplir une mission de conciliation entre les deux fractions catholique et protestante du parti libéral. A la vue de l'harmonie si profondément troublée entre les deux confessions, il jeta les bases d'une *société catholique* qui devait s'entendre avec les protestants ayant les mêmes opinions politiques qu'elle. Cette société se réunit pour la première fois les 15 et 16 septembre à Zug. Peu de jours après, le 25 du même mois, les protestants se réunirent en assemblée distincte et opposée, à Zurich. L'une et l'autre société furent l'objet des invectives de la presse radicale[1]. Le mois suivant, sept pères jésuites inauguraient à Lucerne leurs cours de théologie et de séminaire.

V

Lorsque s'ouvrit l'année 1846, il paraissait déjà évident que les efforts tentés dans le sens d'une conciliation des partis échoueraient devant le *non possumus* également prononcé par les deux grandes factions qui se partageaient la Suisse. Lucerne faisait continuer les conférences entamées précédemment entre les états primitifs, pour la défense des intérêts et des droits des catholiques. Jusqu'à la veille des expéditions des corps francs, les états s'étaient toujours consultés dans le sens d'une simple *défense*, à teneur du pacte. Mais après les tentatives à main armée dont Lucerne avait été le but, on en vint, entre les alliés, à présenter des objections contre le principe admis à l'origine. Ce fut déjà sous l'influence de ces nouvelles préoccupations qu'en avril 1845, à Zurich, à l'occasion de la diète, se réunirent les délégués des sept états. Cependant le landamman Bosbardt, de Zug, mettait ses collègues en garde contre une alliance défensive, formelle et écrite. A la vérité, on ne l'écoutait guère, et c'était l'avoyer Siegwart-Muller qui, dans son activité fié-

[1] *Baumgartner*, III, pag. 325-329.

vreuse, agissait le plus efficacement et dirigeait tout depuis Lucerne. Du reste, point de protocole; les résultats des conférences étaient communiqués confidentiellement aux états intéressés.

Le premier projet d'alliance, élaboré à Zurich, n'était pas essentiellement différent du contrat définitif. Cette base une fois arrêtée, Lucerne avait invité les autres cantons à d'ultérieures délibérations. Tous s'y firent représenter : Lucerne par *Rod. Rüttimann* et *Siegwart-Müller*, Uri par *Vincent Müller* et *Antoine Schmid*, Schwytz par *Théodore Ab-Yberg* et *J.-B. Düggelin*, Nidwald par *Ackermann* et *Durrer*, Obwald par *Hermann* et *Wirz*, Zug par *Conrad Boshardt* et *Andermatt*, Fribourg par *Fournier* et *Griset de Forell*, Valais par *Adrien de Courten*. Zug était muni de l'instruction positive du *referendum*.

Les conférences eurent lieu du 9 au 11 décembre 1845. Le 10, fut arrêté le contrat d'alliance, en cinq articles. Pendant des mois, ce projet resta secret : seuls, les membres des gouvernements intéressés le connaissaient, et, confidentiellement aussi, les envoyés de quelques puissances, de la Sardaigne entre autres. Les états adhérèrent facilement à ce projet; toutefois, Zug se laissait un peu traîner à la remorque, et à Fribourg une opposition compacte épiait les fautes du gouvernement. Enfin, le 13 mars 1846, Zug adhéra par cent trois voix contre cinq. Il est vrai que l'alliance n'avait été présentée que comme défensive. A Fribourg, l'adhésion ne fut donnée que le 9 juin, après des débats très vifs dans le sein du grand conseil et de fortes oppositions de divers côtés. Le préavis du gouvernement fut accepté par quarante-sept voix contre onze, mais encore faut-il retrancher trois voix qui se bornèrent à une protestation. Ainsi, quarante-quatre voix seulement décidèrent le passage de ce Rubicon!

Avec le mois de juin, le *Sonderbund* était donc arrivé à terme; il était né, et, bien que dès sa naissance il n'offrît point de vraie

force vitale, il faudrait cependant compter avec lui. Dès ce moment aussi, à la place du jésuitisme, mais le sous-entendant, un nouveau *mot d'ordre* était donné, c'était celui de *Sonderbund*[1].

VI

Le 20 juin 1846, le directoire envoya aux cantons une circulaire renfermant une lettre adressée par cette haute autorité fédérale à l'état de Lucerne au sujet d'une alliance particulière conclue entre quelques cantons catholiques, alliance dont on avait eu connaissance par la discussion soulevée à ce sujet dans le grand conseil de Fribourg. L'état de Zurich, comme Vorort, écrivait donc à l'état de Lucerne pour obtenir de lui des renseignements officiels, et, dès l'abord, il protestait énergiquement au nom du pacte (art. 6) qui interdisait entre confédérés toutes alliances séparées. Le directoire demandait la communication complète du texte de la convention conclue et il réservait les droits de la Confédération compromis par le Sonderbund. C'était là *la première mention officielle de l'alliance des sept.* La guerre civile et religieuse frappait déjà à la porte de la Confédération[2].

Dans une lettre du 8 juillet, communiquée aux cantons par le

[1] La question du *Sonderbund* a produit toute une littérature. Chaque parti a exposé le sujet à son point de vue et on a mêlé beaucoup de passion au récit et à l'appréciation des faits. Nous mentionnerons entre autres, comme ayant paru en français, les ouvrages suivants : *Diète, Jésuites et Sonderbund* (Lausanne, 1848). Cet écrit est plutôt un pamphlet haineux qu'une histoire, mais il renferme des documents historiques. Il a eu pour auteur M. *J.-L.-B. Leresche*. — *La Suisse en 1847*, par *E.-H. Gaullieur* est un récit plus calme, plus impartial, mais il est fait avec trop peu de soin et trop rapidement. — Le parti ultramontain, jésuite, a été chercher son historien en France, dans la Vendée catholique et légitimiste. M. *Crétineau-Joly* a écrit en deux volumes une *Histoire du Sonderbund* (Bruxelles 1850), très complète, mais dont les appréciations ne méritent pas la moindre confiance.

[2] Conf. *Baumgartner*, III, pag. 387, 388.

directoire, le gouvernement de Lucerne transcrivait le texte des décisions de la conférence séparée. Il y était dit : 1° Les cantons de Lucerne, Uri, etc., s'engagent, soit que l'un ou plusieurs d'entre eux soient attaqués, à résister en commun à l'attaque, avec tous les moyens en leur pouvoir, pour la défense de leurs droits souverains et territoriaux, conformément au pacte du 7 août 1815 et aux anciennes alliances. 2° Les cantons s'entendront sur la manière la plus convenable pour se maintenir réciproquement en connaissance de tous les événements. Aussitôt qu'un canton reçoit connaissance certaine d'une attaque projetée ou accomplie, il est déjà considéré comme invité confédéralement et obligé à offrir les secours armés nécessaires selon les circonstances, sans attendre l'invitation officielle du canton intéressé. 3° Un conseil de guerre, composé d'un délégué de chacun des états susnommés, muni par son gouvernement de pouvoirs généraux, et autant que possible étendus, pourvoira à la direction supérieure de la guerre. 4° Le conseil de guerre, avec les pouvoirs à lui confiés, a, en cas de besoin, à prendre toutes les mesures nécessaires pour la défense des cantons intéressés. Quand le danger ne sera pas immédiat, il s'entendra avec les gouvernements de ces cantons. L'art. 5 est relatif au règlement des frais de guerre[1].

La diète ordinaire était déjà ouverte lorsque le gouvernement de Lucerne communiqua aux cantons la lettre que, sous date du 8 juillet, il adressait au directoire. Il y déclarait n'être pas tenu à déférer à l'invitation du Vorort; s'il y consentait néanmoins, c'est qu'à ses yeux l'alliance des sept n'était pas contraire au pacte. Cette alliance ne voulait que sauvegarder la sécurité du territoire des cantons et leur indépendance contre des invasions semblables à celles du 8 décembre 1844 et du 31 mars 1845, tout en se renfermant dans les limites du pacte qu'elle

[1] *Repertorium der Abschiede*, pag. 459.

ne blessait en aucune façon. Lucerne rappelait que plusieurs cantons avaient refusé d'offrir des garanties contre les corps francs.

VII

On ne prononçait point encore tout haut le mot de Sonderbund, quand des faits, d'une nature très grave et dont les résultats devaient peser fortement sur les délibérations de la prochaine diète, s'accomplirent dans le canton de Berne. Le parti radical travaillait partout en Suisse à former un ensemble assez puissant pour faire prononcer par la diète la dissolution légale de l'ordre des jésuites. « A Berne, le gouvernement avait laissé les corps francs agir; après leur défaite, il crut pouvoir soumettre ceux qui étaient ses ressortissants à une enquête; mais il ne réussit qu'à provoquer la formation de nouvelles assemblées populaires et à soulever la question d'un renouvellement constitutionnel. L'avoyer Neuhaus, âme du conseil d'état, avait le cœur trop haut pour recourir aux moyens par lesquels beaucoup recherchaient autour de lui la faveur du grand nombre. Blœsch, qui le secondait, ne connaissait, non plus, d'autre éloquence que celle qu'il puisait dans la justesse de son esprit et la droiture de son cœur. Quelque temps, le peuple parut se partager entre eux et le chef des corps francs. La jeune génération finit toutefois par l'emporter et par remettre le sceptre du pouvoir, des mains de Neuhaus, dans celles de ses adversaires, d'Ochsenbein, de Stæmpfli, de Niggeler et de Stockmar. Une constituante fut nommée. (Février 1846). La loi qu'elle formula fut acceptée par le peuple à une majorité de trente-cinq mille soixante-trois voix contre mille deux cent quatre-vingts [1]. » Sur les drapeaux de fête qui célébrèrent cet événement, se lisait cette devise : *Expulsion des jésuites.*

[1] *L. Vulliemin*, II, pag. 379.

C'était un fait grave assurément que cette révolution qui plaçait à la tête du canton le plus considérable et le plus influent de la Suisse l'ancien chef battu et décrié des corps francs. On pouvait, sans trop s'aventurer, en tirer un pronostic fâcheux pour la cause des petits cantons et pour une solution à l'amiable du conflit engagé cinq années auparavant à propos des couvents d'Argovie. Aussi, dans les semaines qui précédèrent la réunion de la diète ordinaire, la question des jésuites fut-elle de nouveau très vivement agitée. Les instructions confiées aux députés des états devaient se ressentir de cette excitation générale. La députation de *Vaud* reçut la même instruction que l'année précédente : « L'introduction des jésuites dans le canton de Lucerne et l'existence de cet ordre dans d'autres cantons, sont une cause de troubles pour la paix publique et portent une grave atteinte à la sûreté de la Suisse. » En conséquence, la députation devait voter dans le sens de l'expulsion générale de l'ordre des jésuites de la Suisse entière, fallût-il même pour cela recourir à l'emploi des armes[1]. L'état de Vaud était représenté par MM. *Druey* et *Eytel*. Ce dernier, de l'aveu de tout le monde, s'affranchit plus d'une fois, dans le cours des discussions, de toute tenue parlementaire.

VIII

La diète de 1846 ne pouvait être pacifique. Il y avait, soit dans l'assemblée, soit dans les masses, une trop grande irritation des esprits. Toutes les questions antérieures, si brûlantes, si propres à diviser, furent reprises sans amener de résultat nouveau. Celle des couvents d'Argovie (13 et 14 août) se trans-

[1] *Instructions des députés du canton de Vaud à la diète ordinaire du mois de juillet 1846, et discussions qui ont eu lieu à ce sujet dans les séances du 30 mai, 3, 4 et 5 juin.*

forma essentiellement en une querelle entre Argovie et Lucerne, à propos de biens monastiques que le premier de ces cantons possédait à Sursee. A bout d'expédients, la diète engagea les deux cantons à terminer le conflit à l'amiable. Les sept états catholiques n'en persistaient pas moins à réclamer le rétablissement des couvents, tandis que la plupart des cantons, considérant l'affaire comme entièrement terminée par les arrêtés de la diète de 1843 et 1844, votaient pour la sortie du recès.

Lorsque, les 21, 24 et 25 août, la question de l'expulsion des jésuites revint sur le tapis, elle donna lieu de nouveau à de longs débats, à des votations nombreuses, dont les résultats, très variés, n'amenèrent aucune majorité. Berne et Uri présentèrent de longs travaux historiques et des documents contradictoires à l'appui de leurs opinions diamétralement opposées. Vaud jeta dans la balance sa haine autoritaire contre les méthodistes en affirmant, avec une perfidie sans égale, que les méthodistes étaient au protestantisme ce que les jésuites étaient au catholicisme, c'est-à-dire que tous les deux étaient des systèmes ennemis du christianisme. Le député ajouta cependant, au compte du jésuitisme, qu'il était de plus très dangereux pour le protestantisme.

Lorsque, le 8 juillet, la question du *Sonderbund* vint inopinément s'imposer aux délibérations de la diète, les grands conseils furent aussitôt appelés à donner à leurs députés des instructions spéciales. Celui de Vaud, assemblé extraordinairement le 22 juillet, considéra le fait de l'alliance séparée comme de la plus haute importance et comme touchant directement à l'avenir de la Suisse et au maintien de son intégrité. Le conseil d'état invita le grand conseil à se prononcer nettement contre l'alliance, et, pour faciliter les délibérations du corps législatif, il lui présenta une réfutation complète des motifs avancés par les sept états séparés. Le gouvernement vaudois insistait essentiellement sur le fait que l'alliance n'avait pas été fondée *immé-*

diatement après les invasions des corps francs, mais seulement après un an et demi d'intervalle. Au fond, l'alliance des sept n'était qu'une œuvre du *parti de la réaction*, et, bien que la question eût été amenée sur le terrain confessionnel au cri de la *religion en danger!* ce n'était pourtant là qu'une seconde édition de la ligue de *Sarnen*. Le rapport du conseil d'état rappelait l'irritation des cantons catholiques après la décision du 31 août 1843 sur l'affaire des couvents, et les conférences qu'ils avaient eues entre eux pour garantir *leurs droits violés. Déjà alors, il avait été question de se séparer de la Suisse* pour le cas où l'on ne rétablirait pas les couvents. Ainsi, dès ce moment-là, *l'alliance existait de fait!* Cette alliance, maintenant avouée, était inutile, dangereuse; elle devait être prohibée.

Fondé sur les considérations qui précèdent, le conseil d'état du canton de Vaud engageait le grand conseil à donner aux députés à la diète l'instruction de démontrer que le concordat conclu entre les sept était contraire aussi bien à l'esprit qu'à la lettre du pacte. La diète était compétente pour prendre telle décision qu'elle jugerait convenable et pour la faire exécuter. La dissolution immédiate de l'alliance des sept cantons devait être demandée et il fallait que la diète prît sur ce point un arrêté obligatoire.

Le grand conseil, après avoir entendu les discours en sens divers de nombreux orateurs, parmi lesquels se distinguèrent MM. Ruchet, Briatte, Pellis, Ch. Veillon, Bontems, colonel, etc., vota les instructions proposées par cent trente-six voix contre dix-huit, avec deux abstentions, dont une de M. Ruchet[1].

En diète, les délibérations commencèrent le 31 août et se prolongèrent les 1, 3 et 4 septembre. Elles durèrent ainsi quatre jours pleins. Le principal orateur des sept fut Bernard Meyer,

[1] *Rapport du conseil d'état et projet d'instructions pour la députation à la diète au sujet de l'alliance des sept cantons catholiques.*

de Lucerne. La députation de cet état répéta que l'alliance n'avait d'autre but que de défendre l'intégrité et l'indépendance des cantons concordataires contre des attaques, parce que l'état et les dispositions d'une partie de la Confédération ne leur offraient point de garanties à cet égard. Il était loin, du reste, de la pensée des cantons de former une alliance catholique hostile aux Confédérés protestants.

De divers côtés, on proposa que le Sonderbund fût déclaré contraire aux décisions du pacte de 1815, et, par conséquent, dissous; en second lieu, que les états intéressés fussent responsables de l'observation de cette décision et que la diète se réservât, dans le cas où l'on agirait contrairement à sa décision, de prendre les mesures nécessaires. A la votation, une minorité de dix états, dont Vaud faisait partie, et deux demi-états adoptèrent seuls la motion proposée. Quatre états demandèrent le *referendum* et Genève garda le protocole ouvert[1].

La diète se sépara ainsi, sans être parvenue à prendre une décision positive dans un sens ou dans un autre. C'était le 12 septembre. Sur la fin de la session, elle avait vu paraître dans son sein Ochsenbein, comme second député de Berne. Peu après (29, 30 septembre) avait lieu, à Schwytz, la seconde réunion de la *société catholique suisse.*

IX

A Berne, comme à Zurich et à Lausanne, le pouvoir avait passé aux mains du parti de l'action. Cependant, pour arriver en diète à former une majorité légale, il y avait encore deux voix à gagner. Genève apporta, le premier, la sienne. Sur le refus de son grand conseil d'entrer dans la voie radicale, une insurrection avait éclaté dans le quartier de Saint-Gervais. (7 oc-

[1] *Repertorium der Abschiede*, pag. 462.

tobre 1846.) Triomphante, l'émeute avait placé à la tête du pouvoir le chef du parti radical, James Fazy.

Cette révolution devait avoir une immense influence sur la marche des affaires. Le cercle de fer qui entourait les sept cantons se resserrait de plus en plus. Mais ces derniers n'étaient pas restés inactifs : la révolution de Genève leur avait ouvert pleinement les yeux. Leur conseil de guerre se réunit. Guillaume de Kalbermatten ayant refusé sa nomination de général en chef, fut remplacé par le colonel Ulrich de Salis-Soglio qui prit pour chef d'état-major le colonel Fr. von Ellger. Fribourg et le Valais armèrent en même temps. C'était décidément la guerre qui se préparait.

C'est dans ces circonstances que s'ouvrit l'année 1847. Elle devait se terminer aux derniers échos de la guerre civile ; elle débuta par une insurrection locale. Aux premiers jours de janvier, un soulèvement, parti de Morat et ayant des ramifications à Bulle et à Estavayer, vint échouer aux portes de Fribourg. Toutefois cette tentative eut pour résultat de rendre plus vigilants encore les gouvernements menacés. Aussitôt après, en effet, le conseil de guerre des sept cantons se réunit et les mesures défensives furent prises sans retard.

C'était à Saint-Gall qu'il était réservé d'apporter le suffrage décisif en diète. Deux années durant, les partis, comptant chacun soixante quinze membres dans le grand conseil, s'étaient tenus en échec. Mais au printemps, grâce à la pression exercée sur certains districts, le choix des grands conseillers favorisa le parti radical. On l'avait enfin obtenue, cette douzième voix cherchée en diète pour l'action énergique et décisive contre les jésuites et les petits cantons !

La situation était d'une excessive gravité. Les sept cantons, comprenant que l'heure du danger sérieux venait de sonner décidément pour eux, s'entendirent, peu avant la diète, sur la position à prendre.

« L'Europe avait suivi d'un œil attentif les événements que nous venons de raconter. Les peuples s'en étaient préoccupés, les cours y avaient vu de sérieux sujets d'inquiétude. Toutes, se plaçant au point de vue du congrès de Vienne, voulaient la Suisse fédérative, neutre et paisible. A ce point de vue, la cause du Sonderbund leur paraissait celle du droit. Toutefois, divisées d'intérêt, elles différaient de langage.... La Suisse, en ces circonstances, se persuada que le moment était venu de déclarer franchement à l'Europe son intention d'être seule interprète de son pacte d'alliance; d'en finir avec les questions qui la déchiraient, et de se constituer sur la base d'une démocratie élargie, équitable, qui la fît entrer, la première, sur la voie vers laquelle marchaient tous les peuples européens. Elle savait les états qui lui prodiguaient leurs conseils travaillés par l'esprit révolutionnaire, et incapables de s'unir contre elle dans une commune résolution[1]. »

X

C'est sous l'empire des graves préoccupations du moment que, le 5 juillet, s'ouvrit à Berne, et sous la présidence d'Ochsenbein, la diète ordinaire. Dans son discours d'ouverture, l'ancien chef des corps francs se montra d'une grande hardiesse dans ses appréciations sur l'état de l'Europe et de la Suisse. Il exprima également sans détours la résolution de la majorité de procéder enfin à une révision totale du pacte fédéral, et, du même coup, à la dissolution de l'alliance des sept cantons.

On le comprend, la grosse, l'unique question de la diète de 1847, fut celle du *Sonderbund*. Toutes les autres questions vinrent se fondre dans cette dernière qui, à vrai dire, les renfermait et les résumait toutes.

[1] *L. Vulliemin*, II, pag. 381-383.

Il fallait absolument arriver à une solution. Pour cela, les douze et deux demi-états qui, durant la première partie de la session, formèrent la majorité, sentirent le besoin de s'unir aussi étroitement que possible, de s'entendre et de n'ouvrir des propositions sur l'affaire de la ligue, dans le sein de la haute assemblée, qu'après les avoir discutées et adoptées dans une réunion préparatoire. Cette ligne de conduite était indispensable pour éviter d'étaler aux yeux des députés de la ligue les divergences qui pouvaient exister dans la majorité. De là naquirent les réunions des douze états. Leurs délibérations se traduisirent le plus souvent en propositions qu'on soumit à la diète, et qui devinrent des arrêtés fédéraux. Ainsi, les arrêtés de la haute diète contre le Sonderbund furent en général le résultat d'une transaction entre les diverses opinions, quelquefois très opposées, qui partageaient les douze et deux demi-cantons. C'est ce qui explique en partie les lenteurs qui furent apportées dans les mesures à prendre [1]. Cependant, le parti qui voulait une solution énergique et prompte pressait les décisions par crainte que la dissension ne se glissât parmi les douze. Il est juste d'ajouter que les préparatifs militaires du Sonderbund étaient aussi de nature à hâter la solution. Avant la réunion de la diète déjà, les sept cantons s'étaient réunis à Brunnen pour prendre des mesures de défense. L'Autriche leur livrait en *don* trois mille armes de guerre tirées des arsenaux lombards. Dans le courant de juillet, c'est-à-dire pendant la session de la diète, les gouvernements des cantons catholiques adressaient à leurs peuples des proclamations pour les avertir de l'état des choses. Des confiscations de munitions de guerre adressées aux sept avaient lieu dans le Tessin et ailleurs. Des plaintes parvenaient à la diète au sujet des fortifications que

[1] *Rapport fait au grand conseil du canton de Vaud par sa députation à la diète fédérale de 1847*, pag. 5.

les états du Sonderbund faisaient élever sur leurs frontières. La diète interdit toutes ces choses, ce qui fut considéré par les sept comme une mesure de guerre *avant la guerre.* On comprend ainsi facilement l'agitation qui régnait dans les esprits, dans le peuple suisse tout entier. Des menaces violentes étaient proférées contre les sept, et la presse se faisait l'écho des haines qui s'accentuaient.

Berne devait jouer à la diète un rôle proéminent. C'est autour de sa députation que les représentants des douze se groupèrent tout naturellement.

XI

La discussion relative à l'alliance séparée dura deux jours (19 et 20 juillet). L'état de Vaud, représenté par Druey, soutint, conformément aux instructions reçues, que la ligue était *préjudiciable au pacte* et nullement justifiée par des entreprises de corps francs ou par la nécessité de garanties confessionnelles à donner aux catholiques. Il signala, dans l'alliance, les tendances réactionnaires dont l'origine remontait jusqu'en 1798 déjà[1].

Le 20 juillet, après de vives répliques, la haute assemblée prit, à la majorité de douze et deux demi-voix, l'arrêté ci-après : « 1° L'alliance séparée des sept états de *Lucerne*, *Uri, Schwytz*, *Unterwald*, *Zug*, *Fribourg* et *Valais* est déclarée incompatible avec les dispositions du pacte fédéral et par conséquent dissoute.

» 2° Les cantons susnommés sont responsables de l'observation de cet arrêté, et la diète se réserve, si les circonstances l'exigent, de prendre les mesures ultérieures pour en procurer l'exécution. »

Le *premier* pas vers la guerre était maintenant accompli. Les sept états répondirent à l'arrêté des douze en gardant le pro-

[1] Conf. *Rapport fait au grand conseil du canton de Vaud*, etc.

tocole ouvert afin d'y insérer, dans le délai réglementaire, une protestation. Le 22 juillet, ils revendiquèrent en effet brièvement *leurs droits*. Le 30, la diète nomma une commission chargée de préaviser sur les mesures à prendre : on appela cette dernière la *commission des sept*. M. Druey en faisait partie.

La question de la *révision du pacte*, après avoir dormi quelques années, revint alors sur le tapis, mais dans l'esprit du radicalisme. Le 13 août, treize cantons nommèrent une commission de révision, tandis que les sept, qui ne prirent du reste nulle part à l'affaire, crurent y découvrir un pas de plus dans le sens de l'hostilité à la souveraineté cantonale.

Dans cette même diète de 1847, on vit également reparaître toute la question des *couvents d'Argovie*. Une circulaire du 17 mars, émanant des états catholiques, avait demandé le rétablissement des dits couvents dans leurs droits constitutionnels. Le 19 août, dans la discussion, ces mêmes états affirmèrent que le triste désaccord dans lequel se trouvait la Confédération provenait essentiellement de la suppression des couvents. Cette suppression avait conduit aux discussions sur les jésuites, lesquelles avaient eu pour conséquences une nouvelle rupture de la paix intérieure et la position séparée des sept états. Malgré les efforts de ces derniers, la majorité compacte des douze et deux demi-états décida de ne plus rentrer en matière sur cette question des couvents[1].

Enfin la question des *jésuites* fut de nouveau traitée en diète les 2 et 3 septembre. De nombreux discours, tout remplis de redites, d'arguments pour et contre vingt fois présentés et autant de fois affirmés ou réfutés; de nombreux plaidoyers en faveur de ce qu'on appelait l'*autonomie confessionnelle des catholiques* se firent encore entendre dans ces longues séances. Cette fois, la députation de Saint-Gall, qui, jusqu'alors, n'avait

[1] *Repertorium der Abschiede*, pag. 875-877.

pas eu d'instructions sur ce point particulier, en apportait. La députation de Genève avait naturellement des instructions sensiblement différentes des précédentes. Les députations de Lucerne, Schwytz, Valais et Fribourg déclaraient que ces états étaient pleinement satisfaits de l'activité des jésuites et qu'ils devaient leur rendre le témoignage qu'on ne pouvait nullement les accuser de tendre à semer la division entre les deux confessions ou à exercer quelque influence sur la marche des affaires politiques. Du reste, ces états continueraient à veiller à ce que la paix confessionnelle ne fût compromise en rien par les jésuites et à ce qu'ils n'exerçassent aucune action politique. Ces états, ainsi que ceux d'Uri, Unterwald, Zug et Appenzell-Intérieur, partant de cette conviction, pouvaient, moins que jamais, reconnaître à la diète le droit de prendre des mesures coercitives dans ces affaires.

Telle était l'opinion soutenue par les états catholiques. En revanche, la majorité des députations était convaincue du danger toujours plus grand que les jésuites faisaient courir à la Confédération, et cela, à cause de la fermentation toujours croissante des esprits. La majorité revendiquait pour la diète, non seulement le droit, mais aussi le devoir, dans les circonstances présentes, de prendre toutes les mesures nécessaires pour assurer la sécurité intérieure et extérieure de la Confédération.

A la votation, huit états (dont Neuchâtel) et deux demi (dont Bâle-ville) votèrent pour que la question des jésuites fût sortie des tractanda. Douze et deux demi-états prirent, conformément à la proposition de Zurich, l'arrêté suivant : « Considérant que les articles 1 et 8 du pacte assurent à la Confédération le droit de prendre, pour le maintien de la sûreté intérieure, de l'ordre et de la paix dans la Confédération, toutes les mesures nécessaires; que l'ordre des jésuites, admis dans plusieurs cantons, compromet cet ordre et cette paix, et que, en particulier, l'ap-

pel de cet ordre dans un canton-Vorort est inconciliable avec l'ordre et la paix dans la Confédération, la diète décide : 1° L'affaire des jésuites doit être traitée fédéralement; 2° Conformément à cette décision, les cantons de Lucerne, Schwytz, Fribourg et Valais sont invités à éloigner les jésuites de leur territoire; 3° Tout appel futur des jésuites dans les cantons de la Confédération est interdit en vertu du droit fédéral [1]. »

Tel fut le verdict que les états catholiques considérèrent comme un nouvel arrêt de guerre de la part de la majorité. Il témoignait d'une évidente impuissance de fait des cantons catholiques et des catholiques suisses, en général, devant les actes de pouvoir des états protestants.

XII

Le 7 septembre, la diète décida de se séparer momentanément, mais une décision d'ajournement n'aurait pas eu de sens aux yeux des populations, si elle n'eût indiqué les vues ultérieures de la haute assemblée et si les cantons du Sonderbund n'eussent vu par là que la diète était résolue à ne pas laisser ses décrets sans une suffisante sanction. Voici, en conséquence, comment l'arrêté fut conçu : « La diète ordinaire de l'an 1847 s'ajourne au 18 octobre prochain, pour délibérer alors sur les mesures ultérieures que rendra nécessaires l'exécution des arrêtés concernant l'alliance séparée, et dans l'attente que les états dont les instructions n'étaient pas suffisantes pour concourir à l'exécution, les compléteront d'une manière convenable dans ce but. »

En même temps que la diète s'ajournait, les députés retournaient chez eux *pour préparer la guerre*, disait-on tout bas. N'était-ce pas là en effet le sens du dernier mot du président

[1] *Repertorium der Abschiede*, pag. 434.

Ochsenbein : la *solution de* FAIT après la *solution de* DROIT? Sans nul doute, le vote de la majorité renfermait la déclaration de guerre. Les grands conseils cantonaux le comprirent ainsi et décidèrent les préparatifs de la lutte prochaine.

Dans ces circonstances, la position des grandes puissances était au moins singulière. L'Autriche seule, du reste, était décidément en train d'intervenir; l'Angleterre soutenait les *douze*. La diplomatie jouait un jeu étrange : elle engageait les sept à compter sur une intervention, mais elle voulait qu'ils la demandassent. Les sept eurent assez de prudence ou de patriotisme pour ne pas aller jusque-là, bien qu'ils ne craignissent pas de réclamer des armes et de l'argent. Sur ce point, aucun doute n'est possible. Siegwart-Müller se donna beaucoup de mouvement dans ce sens.

Le 18 octobre, la diète se trouva de nouveau réunie. On peut se représenter ce que la situation avait de sérieux! Bâle-Ville renouvela d'inutiles tentatives de pacification. L'état de Zurich proposa : 1° d'envoyer deux commissaires fédéraux à chacun des états séparatistes; 2° d'adresser à ces états une proclamation de la diète; 3° d'inviter la commission nommée le 30 juillet à faire aussi promptement que possible des propositions, soit sur les instructions à donner aux commissaires, soit sur le contenu de la proclamation. Ces propositions de Zurich furent adoptées par les douze et deux demi-voix de la majorité. L'état de Zug cherchait encore des voies moyennes et les commissaires fédéraux purent s'adresser au peuple de ce canton, ce qui leur fut absolument refusé dans les autres états du Sonderbund.

Le 20 octobre, des lettres de Berne, Zurich, Argovie et Vaud dénonçant des préparatifs militaires dans les états voisins de ces cantons et appartenant à l'alliance séparée, furent communiquées à la diète. Les états susnommés réclamaient un armement fédéral. Le lendemain, sur la proposition d'une commission

nommée dans ce but, la majorité omnipotente désigna, en qualité de commandant en chef des troupes fédérales, le colonel quartier-maître de la Confédération, *G.-H. Dufour*, de Genève. Dans l'état des choses, ce choix était aussi heureux qu'important; le nom de Dufour valait à la majorité une demi-armée et il donnait à la levée de troupes du sérieux et de la légalité. Le chef d'état-major du général fut désigné dans la personne du colonel Fréd. Frey-Hérosée, d'Aarau.

Pendant que ces choses se passaient à Berne, des mouvements divers s'accomplissaient dans plusieurs cantons; des émeutes de troupes avaient lieu en quelques endroits. La diète effrayée sentit la nécessité de se hâter. Elle tint, le dimanche 24 octobre, une séance extraordinaire et secrète, à laquelle, vu la solennité de ce jour, les députés des sept n'assistaient pas. On décida la levée de cinquante mille hommes pour le maintien de l'ordre et la sauvegarde des droits de la Confédération. Ces troupes furent immédiatement placées sous le commandement fédéral. Des conférences particulières entre des délégués des douze et ceux des sept étant restées sans résultat, la diète, sur la demande de ces derniers, tint une séance le 29 octobre. Les états de la ligue séparée présentèrent, en vue de la paix, des propositions qui furent rejetées par les douze. Alors Bernard Meyer, portant la parole au nom des sept, lut une déclaration d'où il ressortait que les états du Sonderbund envisageaient la levée des cinquante mille hommes comme un fait de guerre dirigé contre eux. En conséquence, après avoir présenté un manifeste des sept adressé au peuple suisse, il quitta la salle de la diète, suivi silencieusement de ses collègues des états séparés. Peu d'instants après, les députés du Sonderbund sortaient de la ville fédérale et retournaient dans leurs cantons[1].

[1] *Repertorium der Abschiede*, pag. 474.

XIII

C'est le 4 novembre que la diète prit le solennel arrêté d'exécution ordonnant la *dissolution du Sonderbund par la voie des armes* et qu'elle adressa une proclamation à l'armée réunie sous les ordres du général Dufour. Aussitôt la guerre commença. Elle avait été précédée de quelques escarmouches sans importance. On sait avec quelle habileté stratégique le commandant en chef des troupes fédérales dirigea tous les mouvements. De leur côté, les sept cantons avaient à lutter contre de grandes difficultés intérieures. Eloignés les uns des autres, ils ne pouvaient que difficilement se prêter appui. Fribourg devait en faire le premier l'expérience. Absolument isolé, entouré de toutes parts des troupes fédérales, il lui était impossible de résister longtemps à des forces supérieures. Le 14 novembre, le chef-lieu de ce canton tombait au pouvoir du colonel Rilliet. La dissolution votée par la diète s'accomplissait déjà.

Le 22 novembre, Zug capitulait sans combat. Le 24, c'était le tour de Lucerne qui se rendait après le sanglant mais inutile combat de Gislikon et de Meyerskappel. Schwytz et Unterwald firent leur soumission le 25 et le 26 et Uri le 28. Enfin le 29, Valais succombait sans coup férir. Ainsi, dans l'espace d'un mois, depuis la sortie des députés des sept états de la salle de la diète à Berne, tous les cantons du Sonderbund étaient venus successivement faire leur soumission auprès du général Dufour ou de ses lieutenants. Le Sonderbund n'était plus; la tâche de l'armée était achevée.

Les événements militaires furent suivis, on le sait, de réactions politiques dans les sept cantons. Ces réactions inévitables furent provoquées, semble-t-il, en partie par la diète elle-même, mais surtout par le parti révolutionnaire dont Druey était l'âme

et la tête. Les gouvernements des sept cantons furent partout renversés et remplacés par des partisans du nouvel ordre de choses.

Du 23 décembre 1847 au 28 janvier 1848, les représentants des sept états du Sonderbund dissous reviennent, les uns après les autres, occuper de nouveau, au sein de la diète, leurs sièges demeurés vacants; ils déclarent ainsi qu'ils se sont retirés du Sonderbund et que, par ce fait, la question des jésuites est liquidée à teneur des décisions de la diète du 2 septembre 1847.

Aussitôt après la chute du Sonderbund, la *révision du pacte* fut reprise. La diète chargea une commission de vingt-quatre membres d'élaborer le plan d'une constitution qui fût la fidèle expression du développement national. La commission, à son tour, confia à deux de ses membres, MM. Kern et Druey, le soin de lui présenter un ordre de matières et un résumé de ses délibérations.

La nouvelle constitution fédérale soumise à la votation du peuple suisse fut acceptée par lui. Le 4 septembre, en effet, la diète, après avoir pris connaissance des votes, reconnut que 169 743 voix s'étaient prononcées en faveur de la constitution proposée et 71 889 contre elle. En conséquence, le 12 septembre 1848, la diète décréta que la nouvelle constitution était positivement adoptée par la grande majorité du peuple suisse.

Notre récit des événements politico-religieux de cette période s'arrête naturellement ici. Au début de ce livre nous avons rencontré la question de la révision du pacte fédéral; nous la rencontrons de nouveau en terminant, mais cette fois résolue, tout au moins pour un quart de siècle. Notre plan ne nous appelle pas à dépasser l'année qui a vu la chute du Sonderbund et la fin des troubles confessionnels provoqués par les questions des couvents et des jésuites.

XIV

Les troubles confessionnels qui de 1841 à 1847 ont ensanglanté le sol de la Suisse et compromis l'existence même de la Confédération, ces troubles, disons-nous, ont eu pour cause essentielle le pacte de 1815. Mais ceci ne saurait être affirmé purement et simplement et nous avons à rechercher *dans quel sens* le pacte issu des événements qui ont suivi la chute de Napoléon, a pu être rendu responsable des agitations dont notre patrie a été trop longtemps le théâtre.

Par sa nature même et dans l'intention, soit du congrès de Vienne, soit des cantons suisses, le pacte n'était, cela va sans dire, nullement destiné à provoquer un état permanent d'hostilité entre les divers membres du corps helvétique. Le pacte devait, tout au contraire, relier entre eux ces fragments indépendants et en faire un tout. Mais il arrive trop souvent que ce qui est destiné à unir, divise et éloigne. La division entre les cantons naquit tout d'abord de la position même que ceux-ci prirent vis-à-vis du pacte. Pour les uns, la plupart catholiques et appartenant à la Suisse primitive, le pacte était l'arche sainte, à laquelle il ne devait pas être permis de toucher. Pour les autres, les grands cantons, essentiellement protestants, le pacte était un joug qui devait, à la longue, devenir intolérable. Ces cantons avaient-ils absolument tort? N'était-ce pas un joug trop pesant que ce contrat auquel il n'était pas possible d'apporter une modification vraiment essentielle? En réalité, était-ce bien là le but, l'esprit créateur du pacte, et les Suisses, moins libres en fait que les pays monarchiques dont la charte peut au besoin, quoique difficilement sans doute, être remaniée, devaient-ils être condamnés à tout jamais à marcher dans une voie dont ils auraient reconnu les inconvénients ou même les périls?

Le caractère absolu et oppressif du pacte tenait aux circonstances difficiles qui avaient entouré la formation de ce contrat d'alliance. C'est au milieu des agitations d'une époque singulièrement critique, après des guerres longues et douloureuses, en présence d'une nécessité urgente d'en finir au plus tôt, que le pacte de 1815 fut conclu. Mais précisément parce que c'était une œuvre de *transaction*, elle devait renfermer bien des lacunes, des vices même qui en feraient nécessairement une œuvre de *transition*. Ce caractère lui était refusé par ceux qui l'envisageaient comme un contrat définitif et inaliénable dans toutes ses parties. Il lui était au contraire reconnu par ceux qui n'admettaient pas qu'un peuple consentît à avoir les mains liées en face de toute réforme désirable et possible de sa charte constitutive.

XV

Sans nous attacher à relever avec soin tous les défauts plus ou moins graves du pacte de 1815, disons tout de suite que le vice capital de cet acte c'était son art. 12, cet article dont il a été si souvent fait mention dans les pages qui précèdent.

L'article 12, en plaçant sous la garantie de la Confédération l'existence des couvents et chapitres, c'est-à-dire d'institutions religieuses propres exclusivement à une des deux confessions entre lesquelles se partageaient les cantons contractants, introduisait, dans la charte générale, un élément étranger à la nature de cette charte. L'article 12 établissait ainsi en fait un lien indissoluble entre *le civil et le religieux*, une dépendance réciproque du civil et du religieux, ou plutôt, et en réalité, une domination de la religion sur la politique. Une institution religieuse toute particulière jouissait d'une immunité complète en face de l'état et dans l'état. Les droits réservés des états cantonaux ne viendraient-ils pas se briser, cas échéant, contre l'obli-

gation supérieure imposée à la Confédération de sauvegarder l'institution contre la volonté même du pays!

Fruit des traditions du passé, des habitudes contractées, des conceptions erronées sur la nature des rapports qui peuvent s'établir entre l'église et l'état, l'art. 12 du pacte ne laissa pas d'abord entrevoir de combien d'orages il était gros, combien il renfermait de menaces de dissolution pour la Confédération. De par la lettre du pacte, la Confédération pouvait, par exemple, obliger un canton qui n'en voulait plus à garder ses couvents, ou interdire à la majorité des états confédérés d'empêcher, chez un de leurs coétats, l'introduction d'un ordre ou d'une institution présentant de sérieux dangers pour l'ensemble du corps! Ainsi l'art. 12 liait l'église, ou une institution pouvant se réclamer de l'église, à l'état, *malgré l'état*. Ce dernier serait arrivé, par un développement normal et sain, à la vraie notion des rapports de l'église et de l'état, il aurait voulu trancher le lien qui soudait les deux institutions l'une à l'autre, qu'il ne l'aurait pas pu.

Comment se fait-il que la Suisse se soit laissé imposer une telle obligation? C'est ce que nous ne saurions expliquer, nous l'avons déjà dit, que par l'état général et défectueux des vues qu'on avait alors sur les rapports réciproques du civil et du religieux et par les graves circonstances de l'époque.

XVI

Durant quinze années, la Suisse vécut dans les conditions qui lui avaient été faites par le pacte. Mais si, dans le cours de cette période, on n'a pas à signaler de tentatives positives de révision du pacte, cela ne signifie pas que la pensée d'une pareille révision ne se fît pas jour dans beaucoup d'esprits. Seulement, les préoccupations toutes spéciales de cette époque

interdisaient de mettre alors à l'étude une question aussi complexe. Il était réservé à l'année 1830 d'ouvrir la voie à toutes les révisions possibles, à toutes les transformations politiques et sociales dont un état et un gouvernement sont susceptibles.

En brisant avec le passé de la restauration, 1830 devait rendre également plus incompatibles avec les aspirations au vrai, l'union du civil et du religieux garantie par une charte, et tout particulièrement la dépendance réciproque de la politique et de la religion. L'état, de plus en plus laïque, devait sentir son incompétence dans les choses de la conscience et dans le domaine de la religion. Telle était du moins l'une des conséquences logiques et nécessaires des principes qui avaient renversé l'absolutisme du trône et de l'autel.

En Suisse, une des manifestations de l'esprit nouveau fut la manière même dont l'art. 12 du pacte fut envisagé. Le vice de cet article se fit de plus en plus sentir aux esprits libéraux et progressifs. D'un autre côté, d'instinct, l'ultramontanisme en fit son épée de chevet, et la lutte commença sur le terrain de la révision du pacte. Aux propositions du libéralisme, l'ultramontanisme répondit par une résistance tenace : il se sentait, ou il se croyait menacé, et il combattait pour son existence.

Un indice fort remarquable des préoccupations du temps sur ce point, et de l'opposition qui régnait dans les esprits, est le fait, que nous avons déjà signalé, de la suppression de l'art. 12 du pacte de 1815 dans le projet Rossi. Cette suppression, évidemment intentionnelle, devait être la cause des échecs successifs de la révision. L'ultramontanisme autoritaire ne pouvait admettre cette suppression; il devait s'y opposer de toutes ses forces. Dans le sein du libéralisme, l'accord ne pouvait guère s'établir. Les craintes instinctives et fondées que la situation politique, déjà difficile, ne se compliquât d'éléments religieux dont la présence rendrait la lutte plus ardente et la crise plus aiguë, devaient empêcher une conformité de vues et une unité

d'action de se produire en temps opportun pour amener une solution amiable de cette épineuse question.

XVII

Avec l'année 1841, la crise, préparée antérieurement par des tendances contradictoires et des aspirations opposées, devient imminente. Le libéralisme de 1830 a vu sortir de son sein le radicalisme, et c'est ce dernier qui prendra désormais la tête dans la lutte engagée contre l'état de choses créé par le pacte. La disposition ordinaire et caractéristique du radicalisme durant la phase nouvelle dans laquelle nous entrons, c'est l'irritation. Il s'irrite des obstacles, en apparence insurmontables, qu'il rencontre sur son chemin. Aussi la période de la violence débute par un acte brutal, la suppression, d'un trait de plume, des couvents d'Argovie.

Dans cette nouvelle question, qui surgissait ainsi brusquement et qui allait donner une impulsion si forte aux événements, l'art. 12 du pacte était, au point de vue du droit pur et simple, absolument formel. Le gouvernement d'Argovie n'avait pas le droit de procéder comme il le faisait. De son côté, la Confédération ne pouvait autoriser le gouvernement argovien à agir ainsi; elle était tenue de faire respecter le pacte.

Mais en justice supérieure, l'art. 12 était une loi immorale, qui devait nécessairement amener des complications. L'état avait les mains liées, ce qui était contre nature. Il se trouvait en face de cette alternative : l'emporter ou périr! L'état l'a emporté, les faits lui ont donné gain de cause. Dirons-nous que cette victoire était absolument injuste, inique et digne de la réprobation de tous les honnêtes gens? Ce que nous pouvons et devons dire, c'est que les moyens employés pour amener ce triomphe de l'élément civil sur l'élément religieux ont été, en

bonne partie, honteux, ignobles même; que, pour beaucoup, les arguments de fond invoqués n'ont été que des prétextes, qu'un manteau destiné à cacher l'hypocrisie et l'ambition. Ce que nous pouvons et devons regretter, c'est qu'il n'y ait pas eu dans le camp révisionniste et laïque un plus grand respect pour les lois, une recherche plus soigneuse et plus patiente des moyens légaux propres à amener le résultat désiré, une attention plus grande à éviter tout ce qui pouvait froisser des confédérés et les jeter dans une opposition dont le caractère serait de plus en plus confessionnel.

Mais, toutes réserves faites quant aux moyens employés, nous ne pensons pas tomber dans la subtilité et la casuistique en disant que, si l'état l'a emporté, c'est grâce à l'élément de justice supérieure que renfermait sa cause. L'art. 12 du pacte était une menace pour la liberté de l'état; il lui imposait des obligations auxquelles une saine notion de la nature de l'état devait travailler à le soustraire. En insérant cet article dans le pacte, on avait semé le vent; il fallait bien s'attendre à recueillir un jour la tempête. Il est évident qu'en soi la tempête ne pouvait être que désastreuse et déplorable, mais elle n'était qu'une conséquence logique, naturelle, inévitable du principe posé à l'entrée : principe faux et contre nature.

XVIII

De même que la question des couvents, celle des jésuites a été une arme de guerre entre les mains de l'état menacé. Mais ici, le jeu est double; la lutte présente cette particularité qu'à l'état qui se place sur le terrain d'une institution religieuse pour être libre vis-à-vis de l'église, l'église, elle, répond en appelant une institution religieuse à son secours contre l'état. L'état et l'église se livrent un combat qui est caractérisé par ce

qu'on pourrait appeler des *coups de Jarnac*, en d'autres termes, des perfidies. La ruse vient des deux côtés en aide à la politique.

A ce moment, le radicalisme est arrivé à la conviction, apparente du moins, que la révision du pacte ne sera emportée que de haute lutte. Son impatience s'augmente de tous les obstacles que le libéralisme lui oppose dans le but de maintenir le champ libre à la marche légale... et loyale. De là, pour le radicalisme, la nécessité de former en diète une majorité qui donne aux mesures violentes qu'on prévoit la sanction d'une légalité. De là, par conséquent, ces révolutions cantonales qui se succèdent et se passent le mot d'ordre, à Lausanne, à Berne, à Genève, à Saint-Gall; révolutions dont le but avoué était d'aboutir par une majorité réglementaire à ce qui menaçait de n'être obtenu que difficilement et grâce au temps et à la patience. Que cette majorité dût être factice ou réelle, c'est ce dont les promoteurs des révolutions cantonales ne se sont jamais inquiétés, à Lausanne moins encore qu'ailleurs, si possible. C'est à propos de cette dernière qu'un homme compétent a écrit les lignes suivantes : « La révolution vaudoise de février 1845 fut moins une révolution politique qu'une révolution morale et sociale. Il n'y eut pas substitution d'une forme de gouvernement à une autre, il y eut insurrection de la masse contre toutes les supériorités. Le radicalisme était ennuyé de ce qu'on appelait le doctrinarisme méthodiste du gouvernement. La question des jésuites fut le prétexte; au fond, c'est à l'ordre, c'est à la civilisation, c'est à l'honnêteté qu'on en voulait. L'histoire n'a guère à raconter de mouvement plus odieux[1]. »

En même temps qu'il provoque partout où il en est besoin et où il le peut des révolutions cantonales, le radicalisme trahit son impatience en tolérant, en favorisant même, en approuvant des crimes de lèse-souveraineté cantonale. Ce n'est pas seulement dans de sourdes intrigues contre des gouvernements qui

[1] Ed. Schérer, *Alexandre Vinet*, etc., pag. 144.

lui font obstacle, dans des clubs interlopes et dans la presse que se montre et se reconnaît la main du radicalisme, c'est encore dans ces irruptions antilégales de troupes irrégulières que l'histoire a stigmatisées du nom de corps francs.

Dans toutes ces tentatives violentes pour arriver à modifier, à transformer peut-être le pacte primitif, la légalité était ouvertement foulée aux pieds. Elle ne le fut pas moins, il faut le reconnaître, par les mesures adoptées alors par la minorité menacée. L'alliance séparée pouvait avoir une apparence légale; les motifs avancés par ses avocats officiels avaient quelque chose de spécieux, mais, bien certainement, elle était condamnée, au même titre que les corps francs, par la lettre du pacte, et surtout par l'esprit qui avait donné naissance à la Confédération et l'avait maintenue jusqu'alors.

XIX

Au moment où nous sommes parvenus, l'art. 12 du pacte de 1815 a porté ses fruits; il a révélé ce qu'il contenait. Deux Suisses sont en présence l'une de l'autre. Une guerre, d'un caractère tout moral d'abord, provoque et amène une guerre extérieure, matérielle.

Cette guerre, dite du Sonderbund, était-elle bien une guerre religieuse? Les catholiques l'ont prétendu; leurs historiens l'ont affirmé. Le landamman Baumgartner, dans son ouvrage souvent cité par nous, exprime la pensée que l'opposition à la centralisation rêvée par les partisans de la révision du pacte, étant surtout le fait des cantons et des populations catholiques, ces cantons et ces populations ont été envisagés de mauvais œil, en tant que catholiques, par les autres cantons. Il ajoute que les *institutions catholiques* elles-mêmes étaient aussi une cause de dissentiment. Les catholiques croyaient, non sans rai-

son, que c'était à eux de décider ce qui concernait ces institutions, les couvents, les ordres monastiques, les jésuites, etc. De leur côté, les protestants voyaient dans les jésuites essentiellement un ordre fondé pour combattre le protestantisme. Il régnait donc chez eux une haine profonde pour tout ce qui était catholique. Telle est du moins l'opinion de Baumgartner, qui, évidemment, exagère beaucoup, dans un but qui ne saurait échapper à un observateur attentif. Crétineau-Joly est encore plus absolu, plus exagéré que Baumgartner. Cette incarnation de l'esprit ultramontain prétend que si le radicalisme suisse a poussé énergiquement à une révision du pacte, c'était dans le but de ruiner le christianisme et l'église romaine, ce qui, pour l'auteur vendéen, est une seule et même chose. Les cantons catholiques n'ont été au fond que les défenseurs chevaleresques, héroïques du christianisme lui-même. Pour les historiens de cette école, le protestantisme, le radicalisme et l'athéisme se confondant absolument, les faits qui se sont accomplis en Suisse de 1841 à 1847 n'ont été qu'une manifestation de la volonté des protestants d'écraser les catholiques. A leurs yeux, le Sonderbund a donc bien été et même n'a été qu'une guerre religieuse.

Il y a dans cette opinion une grande erreur. L'élément religieux, dont nous avons signalé la présence dans les troubles qui ont agité notre patrie de 1841 à 1847, a certainement envenimé la querelle, mais dans l'affaire du Sonderbund, en particulier, il ne faut pas méconnaître que l'état, l'état fédéral, se défend comme état. L'élément politique, contenu dans la formation d'une alliance séparée, était assez important pour que, indépendamment de tout élément religieux, il dût forcer l'état à faire cesser une opposition qui compromettait sa propre existence à lui.

A la vérité, il y a eu dans tout ce conflit un grave malentendu réciproque. Les cantons catholiques ont vu dans le débat une

lutte pour les intérêts de la religion; la majorité des cantons y voyait une lutte pour les intérêts civils. Aux yeux des premiers, on en voulait au catholicisme lui-même. Aux yeux des seconds, on dénouait le lien politique qui unissait les confédérés. A leur point de vue si différent, les uns et les autres avaient tout à la fois tort et raison. La majorité avait raison de s'opposer à une dissolution politique de la Confédération, mais tort de méconnaître l'élément religieux et confessionnel contenu dans le débat. Les catholiques avaient raison de croire le catholicisme menacé dans plusieurs de ses institutions, mais tort de méconnaître la justice des revendications politiques de la majorité. En résumé, on peut dire que les catholiques ne voyaient que le côté religieux ou confessionnel de la question, tandis que la majorité n'en voyait que le côté politique. Les torts étaient ainsi partagés; à la vérité, cela ne donnait raison à personne.

XX

Pourquoi donc la majorité a-t-elle triomphé? Ne serait-ce point, comme le demandait un journal de l'époque, qu'au moment décisif l'armée du Sonderbund a eu le vague sentiment de la différence qu'il y a entre la religion et la superstition, et du rôle abusif qu'on faisait jouer à la première[1]? En d'autres termes, en droit fédéral, la majorité avait raison. Du côté politique, le pacte était violé par le Sonderbund. Assurément le triomphe n'a point été pur; il n'a pas compensé les funestes conséquences du radicalisme pour la vérité et la religion. La victoire a été précédée et suivie d'injustices nombreuses. Rien ne saurait légitimer les violences d'un parti, les ambitions personnelles, les dessous de cartes, et il est au plus haut point regrettable que la religion, en étant mêlée à la politique, ait dé-

[1] *La Réformation au XIX*e *siècle*, 1847, N° 49, 9 décembre.

naturé la lutte et trompé sur son vrai caractère. Mais, malgré les scandales et les abus, il y avait, nous le répétons, une nécessité de justice qui devait amener la chute du Sonderbund. Il était juste aussi qu'on comprît que « l'âme des guerres de religion, c'est cette religion mêlée de politique qui a été, jusqu'à nos jours, la religion de presque toute la chrétienté; aujourd'hui la séparation s'accomplit, elle s'accomplit à l'insu de ceux-là même qui la méconnaissent et la repoussent, et la religion temporelle manquant aux mains de ceux qui s'en inspirent, les vraies guerres de religion, leur enthousiasme et leur héroïsme deviennent impossibles. La religion paraît être encore en jeu, mais ce n'est qu'une apparence; au fond il n'y a plus que de la politique[1]. »

Mais ceci nous amène à préciser en terminant la cause de tout le mal, de toutes les luttes qui ont agité la Suisse après 1830 et particulièrement de 1841 à 1847. Nous l'avons déjà indiquée, mais il faut y revenir et y insister.

Cette cause, ça été l'union étroite de la religion et de la politique, union sanctionnée, imposée même par le pacte contre tous les droits de la vérité morale, et contre toutes les vraies notions qui auraient dû régir cette matière. Par le fait de l'article 12 du pacte, les cantons protestants s'étaient liés, par une odieuse et coupable promesse faite aux catholiques, et ils s'étaient obligés à maintenir les couvents en Suisse, lors même que les catholiques eux-mêmes n'en auraient plus voulu. C'est cette position absolument fausse et, à la longue, intenable, qui a fait naître les premiers désirs d'une révision du pacte. Si celle-ci avait pu s'accomplir régulièrement, comme le proposait la commission dont Rossi fut le rapporteur, il est certain que les questions confessionnelles ne se seraient pas posées dans la suite, et que les troubles auraient été évités.

[1] *La Réformation au XIXe siècle,* 1847, N° 51, 23 décembre.

Ici donc, comme toujours dans les conflits de cette nature, le vrai, l'unique remède aurait été la séparation des deux domaines. Combien n'aurait-il pas été désirable que, dans l'acte de 1815 déjà, on eût inséré, au lieu de ce funeste article 12, une clause assurant à toutes les confessions la pleine liberté de culte et posant le principe de la séparation du civil et du religieux! Le pacte aurait dû interdire absolument au pouvoir central de s'immiscer dans les affaires religieuses et pédagogiques des cantons. La seule manière de prévenir les difficultés aurait été de déclarer nettement, dans l'acte constitutif, l'incompétence de la diète en matière religieuse et scolaire.

Avec la liberté des cultes constitutionnellement garantie, jamais un Sonderbund n'aurait été possible. A quoi bon, en effet? Toute agression contre une institution particulière du catholicisme n'aurait-elle pas été sans issue comme sans motif? Ce qui constituait le danger d'une institution de cette nature, c'était précisément l'action qu'elle pouvait exercer dans le domaine politique; mais sous le régime de l'indépendance réciproque des deux domaines, où aurait été le péril? Que devenaient, sur ce terrain-là, les questions de couvents et de jésuites? Elles perdaient toute leur importance générale et n'offraient plus de danger. En tout temps, l'état aurait eu le droit et les moyens de réprimer les tentatives individuelles ou collectives dirigées contre sa propre sûreté, ou contre la liberté civile et politique des citoyens. Aussi, comme le disait très bien un journal que nous avons déjà cité : les cantons qui auraient voulu des monastères et des jésuites en auraient eu autant qu'ils en auraient voulu, comme d'autres auraient pu s'enrichir tout à leur aise de libres penseurs et de chrétiens à la façon de Strauss[1]. Mais, à cette époque, en Suisse pas plus qu'ailleurs, sauf aux Etats-Unis d'Amérique, on ne comprenait ainsi

[1] Conf. *la Réformation au XIXe siècle*, 1847, N° 38, 23 septembre.

la liberté religieuse et les rapports qui doivent exister entre la religion et la loi pour que la liberté ne soit pas un vain mot.

XXI

A la veille du jour où les troubles confessionnels allaient se confondre avec la guerre et cesser avec elle, voici donc quelle était la situation. Nous empruntons à la *Réformation* ce que nous ne saurions dire aussi bien que ce journal le faisait à la vue et sous le coup des événements qui se hâtaient :

« Après ce qui s'est passé en diète à l'occasion des couvents d'Argovie, la majorité de ce corps ne saurait conserver l'article 12 du pacte, et le Sonderbund de son côté ne saurait songer à défendre cet article par la force des armes : il en aurait le droit peut-être, mais non les moyens. Quant aux jésuites, si la majorité allait prononcer constitutionnellement que nulle corporation religieuse ne peut s'établir en Suisse sans l'assentiment de la diète, les cantons du Sonderbund, menacés dans leur indépendance religieuse, offriraient la guerre plus résolument encore qu'à présent.

» Les deux questions qui sont à l'origine du mouvement actuel, celle des couvents et celle des jésuites, doivent nécessairement recevoir dans le nouveau pacte une solution générale. Le maintien de l'art. 12 serait pour le Sonderbund une victoire que nous ne lui souhaitons pas et qui heureusement lui est impossible. La suprématie de la diète, en matière religieuse, serait une autre monstruosité que rêvent peut-être quelques cerveaux protestants et catholiques. Jamais le Sonderbund ne l'accéptera, et, nous l'espérons fermement, il ne se trouvera pas, en diète, douze voix pour la proclamer. Au lieu de cela, les cantons se garantiront réciproquement leur indépendance religieuse, afin que les protestants ne puissent dans aucun cas

opprimer les catholiques, ni les catholiques s'imposer aux protestants; ce qui est, en deux mots, toute l'histoire du temps actuel. Mais l'histoire du temps actuel, trop semblable, hélas! à celle du passé, coïncide avec une époque où les vrais principes ont fait du chemin. Cette histoire proclame, plus haut que nos théories, les maux et les dangers de l'érastianisme; et, s'il est vrai que de l'excès du mal sorte le bien, il ne serait nullement étonnant qu'au moment où les Suisses sont près de s'égorger pour des questions religieuses, ils prissent la seule mesure qui puisse arrêter la catastrophe et en préserver l'avenir[1]. »

On sait comment la constitution fédérale de 1848 a répondu aux *desiderata* exprimés ci-dessus. L'art. 41 garantit à tout Suisse de l'une des confessions chrétiennes le *libre établissement dans toute l'étendue du territoire.* Dès lors, il n'a plus été question de l'ancien art. 12 du pacte de 1815.

Les questions tranchées en 1847 ont cependant reparu de nos jours, non pas absolument sous la même forme, mais identiques dans le fond, car toutes réclament la liberté religieuse, pleine et entière, comme la condition indispensable de la paix confessionnelle. Aussi longtemps que le vrai et suprême remède n'aura pas été appliqué au mal, ce mal reparaîtra, on peut en être certain; il divisera ceux que le lien fédéral devrait et pourrait unir. Mais la séparation de l'église et de l'état, ou, si l'on aime mieux, de la religion et de la politique, est dans les nécessités de l'époque vers laquelle nous nous avançons. Tout appelle cette séparation. Ne serait-il pas du devoir et de la dignité d'un pays comme le nôtre, d'un pays qui compte Vinet parmi ses plus illustres penseurs, de faire un pas décisif dans cette voie de la justice et de la vérité?

[1] *La Réformation au XIXe siècle*, 1847, N° 38, 23 septembre.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE DIXIÈME

L'église nationale et la loi ecclésiastique de 1839. (1841-1845.)

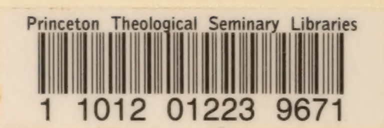
LIVRE ONZIÈME

L'ancienne dissidence et les systèmes ecclésiastico-dogmatiques d'origine anglaise. (1839-1847.)

LIVRE DOUZIÈME

Les troubles confessionnels en Suisse. (1841-1847.)





Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01223 9671

